

Sous la direction de
ALAIN CORBIN

avec

NICOLE LEMAITRE
FRANÇOISE THELAMON
CATHERINE VINCENT

HISTOIRE DU CHRISTIANISME

Pour mieux comprendre notre temps

ÉDITIONS DU SEUIL
27, rue Jacob, Paris VI^e

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

Sous la direction de
ALAIN CORBIN
avec
NICOLE LEMAITRE
FRANÇOISE THELAMON
CATHERINE VINCENT

HISTOIRE DU CHRISTIANISME

Pour mieux comprendre notre temps

ÉDITIONS DU SEUIL
27, rue Jacob, Paris VI^e

CE LIVRE EST PUBLIÉ DANS LA COLLECTION
L'UNIVERS HISTORIQUE

ISBN 978-2-02-100855-5

© Éditions du Seuil, mars 2007

www.seuil.com

Table des matières

[Couverture](#)

[Table des matières](#)

[Avant-propos](#)

[Première partie - Au commencement Les débuts de l’histoire du christianisme \(Ier-Ve siècle\)](#)

[I - Émergence du christianisme](#)

[Jésus de Nazareth Prophète juif ou Fils de Dieu ?](#)

[Au sein de la première alliance Le milieu juif](#)

[Les communautés chrétiennes d’origine juive en Palestine](#)

[Paul et la première expansion chrétienne](#)

[II - Vivre en chrétien « dans le monde sans être du monde » \(À Diognète\)](#)

[Persécutés mais soumis à l’Empire romain \(jusqu’en 311\).](#)

[« Nous vivons avec vous » mais... Les chrétiens et les mœurs de leur temps](#)

[En réponse aux critiques Les apologistes, d’Aristide à Tertullien](#)

[III - Quand l’Empire romain devient chrétien](#)

[De Constantin à Théodose De la conversion de l’empereur à la conversion de l’Empire](#)

[Penser l’Empire chrétien Théologie politique et théologie de l’histoire](#)

[Roma christiana, Roma aeterna La place acquise par l’Église de Rome pendant l’Antiquité tardive](#)

[IV - Définir la foi](#)

[Hérésies et orthodoxie](#)

[Des concurrents du christianisme Gnose et manichéisme](#)

[L'élaboration d'une orthodoxie aux ive et ve siècles](#)

[V - Édifier des structures chrétiennes](#)

[Structurer les Églises](#)

[Initiation chrétienne, culte et liturgie](#)

[Christianisation de l'espace et christianisation du temps](#)

[Dignité des pauvres et pratique de l'assistance](#)

[À la recherche de la perfection Ascétisme et monachisme](#)

[VI - Des intellectuels chrétiens pour confirmer la foi Les Pères de l'Église](#)

[Basile, Grégoire de Nazianze, Jean Chrysostome](#)

[Jérôme et la « Vulgate »](#)

[Saint Augustin et le rayonnement de sa pensée](#)

[VII - Annoncer l'Évangile « jusqu'aux extrémités de la terre »](#)

[La christianisation du bassin méditerranéen au ve siècle dans les limites de l'Empire romain](#)

[Des peuples chrétiens aux marges de l'Empire romain](#)

[Des Barbares chrétiens, dans et hors de l'Empire romain](#)

[Deuxième partie - Le Moyen Âge Ni légende noire ni légende dorée... \(Ve-XVe siècle\)](#)

[I - Consolidation et expansion](#)

[Saint Benoît \(† vers 547\) Père des moines d'Occident](#)

[Grégoire le Grand Un pasteur aux dimensions de l'Occident](#)

[Autour de l'an mil Les « chrétientés nouvelles »](#)

[Rome, tête de l'Église latine \(à partir du xie siècle\)](#)

[Byzance/Constantinople et l'Occident Communion et différenciation](#)

[Saint Bernard de Clairvaux \(† 1153\) et les cisterciens](#)

[La cathédrale](#)

[II - Affirmation, contestations et réponse pastorale](#)

[La première croisade \(1095\) et ses prolongements](#)

[Les hérésies \(xii^e siècle\)](#)

[L'Inquisition \(xiii^e siècle\)](#)

[La fin des temps](#)

[Latran IV \(1215\) L'élan pastoral](#)

[François, le pauvre d'Assise \(† 1226\)](#)

[Les ordres mendiants](#)

[Thomas d'Aquin \(† 1274\)](#)

[III - Œuvrer à son salut](#)

[Le Purgatoire et l'au-delà](#)

[Culte des saints, reliques et pèlerinages](#)

[Notre-Dame](#)

[L'explosion des œuvres de charité \(xii^e-xiii^e siècle\)](#)

[Le culte du Saint-Sacrement \(xiii^e siècle\)](#)

[Jean Hus \(† 1415\)](#)

[La quête de Dieu Mystiques d'Orient et d'Occident](#)

[L'Imitation de Jésus-Christ](#)

[Troisième partie - Les temps modernes L'apprentissage du pluralisme \(XVI^e-XVIII^e siècle\)](#)

[I - Les voies de la Réforme](#)

[Érasme et Luther Liberté ou servitude de l'être humain](#)

[Jusqu'au bout de l'Écriture Les radicaux des réformes](#)

[Calvin Élection, vocation et travail](#)

[La voie moyenne anglicane Une lente construction](#)

[II - Rivalités et combats](#)

[Ignace de Loyola et l'aventure jésuite](#)

[Les Inquisitions à l'époque moderne](#)

[Liturgies nouvelles ou liturgies de toujours ?](#)

[Mystique du cœur, du feu et de la montagne](#)

[Mystique de l'Incarnation et de la servitude](#)

[Le jansénisme Entre séduction rigoriste et mentalité d'opposition](#)

[III - Évangéliser et encadrer le monde](#)

[Christianismes lointains](#)

[« Instruire en la chrétienté »](#)

[L'image tridentine Ordre et beauté](#)

[Rome et Genève Nouvelles Jérusalem de la communication](#)

[IV - Horizons nouveaux de sensibilité](#)

[Bach La musique sans frontières](#)

[Naissance de la critique biblique \(xvie et xviiie siècles\)](#)

[Le renouveau protestant Du piétisme au pentecôtisme en passant par les réveils](#)

[Les saints et leur nation \(xive-xxe siècle\)](#)

[L'Orthodoxie russe Monolithisme et déchirures \(xvie-xviiiie siècle\)](#)

[Quatrième partie - Le temps de l'adaptation au monde contemporain \(XIXe-XXIe siècle\)](#)

[I - L'évolution de l'exégèse biblique et des formes de la piété](#)

[La Bible et l'histoire des religions \(xixe-xxe siècle\)](#)

[Jean-Marie-Baptiste Vianney, curé d'Ars \(1786-1859\)](#)

[Le renouvellement de la théologie et du culte marials](#)

[Thérèse de l'Enfant-Jésus \(1872-1897\)](#)

[Pie X, l'enfance spirituelle et la communion privée](#)

[Deux siècles de querelles autour de l'art sacré](#)

[II - La doctrine chrétienne face au monde moderne](#)

[Un catholicisme intransigeant Le « moment Pie IX » \(1846-1878\)](#)

[L'encyclique Rerum novarum \(1891\) et la doctrine sociale de l'Église catholique](#)

[Le christianisme et les idéologies du xxe siècle](#)

[Le concile Vatican II \(1962-1965\)](#)

[Le catholicisme face à la limitation des naissances](#)

[III - Le christianisme aux dimensions de la planète](#)

[Retour sur l'histoire longue du christianisme oriental à l'époque ottomane \(xve-xixe siècle\)](#)

[L'action missionnaire aux xixe et xxe siècles](#)

[Le protestantisme en Amérique du Nord](#)

[De l'œcuménisme à l'interreligieux ?](#)

[Glossaire](#)

[Indications bibliographiques](#)

[Références bibliques - Abréviations utilisées](#)

[Les auteurs](#)

[Table des cartes](#)

Avant-propos

Le christianisme imprègne, avec plus ou moins d'évidence, la vie quotidienne, les valeurs, les choix esthétiques de ceux-là mêmes qui l'ignorent. Il contribue au dessin du paysage des campagnes et des villes. Il fait parfois l'actualité. Or les connaissances nécessaires à l'interprétation de cette présence s'effacent, avec rapidité. Du même coup, l'incompréhension grandit.

Admirer le mont Saint-Michel et les monuments de Rome, de Prague ou de Belém, se délecter de la musique de Bach ou de Messiaen, contempler les tableaux de Rembrandt, goûter véritablement certains ouvrages de Stendhal ou de Victor Hugo implique de pouvoir décrypter les références chrétiennes qui constituent la beauté de ces lieux et de ces chefs-d'œuvre. La saisie des débats les plus récents concernant la colonisation, les pratiques humanitaires, la bioéthique, le choc des cultures suppose, elle aussi, une connaissance du christianisme, des éléments fondamentaux de sa doctrine, des péripéties qui ont scandé son histoire, des étapes de son adaptation au monde.

C'est dans cette perspective que nous nous sommes adressés à d'éminents spécialistes. Nous leur avons proposé de mettre leur savoir à la disposition des lecteurs d'un grand public cultivé. Cela, sans les lourdeurs de l'érudition, sans l'emploi d'un vocabulaire trop spécialisé, sans d'éventuelles allusions à un supposé connu qui n'a plus guère de réelle existence et, bien entendu, sans visée de prosélytisme.

Cet ouvrage collectif intéressera les lecteurs chrétiens soucieux d'approfondir leur savoir et, plus encore, tous ceux qui, par simple curiosité intellectuelle ou pour mieux comprendre leur environnement et la culture de

l'autre, désirent connaître l'histoire d'une religion qui, jusqu'alors, leur demeurait opaque.

ALAIN CORBIN, NICOLE LEMAITRE ,
FRANÇOISE THELAMON, CATHERINE VINCENT

Première partie

Au commencement Les débuts de l'histoire du christianisme (I^{er} -V^e siècle)

Composante de la culture de notre temps, le christianisme est né à une époque précise de l'histoire du monde méditerranéen et proche-oriental, l'Antiquité, dans un pays, la Judée, qui faisait alors partie de l'Empire romain ; enraciné dans la foi et la culture juives, il se développe très vite dans la culture gréco-romaine.

Le christianisme est issu de la prédication du prophète juif Jésus de Nazareth, en qui les chrétiens reconnaissent le Fils de Dieu incarné, mort et ressuscité pour le salut des hommes. Leur foi est fondée sur le témoignage des premiers disciples, qui ont reconnu en Jésus le Messie ou Christ (d'où le nom de chrétiens qui leur a été donné), annoncé par les prophètes. Ils ont proclamé que celui qui avait été mis à mort par la main des hommes, Dieu l'avait ressuscité avec son corps, qu'ils ont touché – fondement de la croyance des chrétiens en la résurrection de la chair –, et que, disparu à leurs yeux par la suite, il leur avait envoyé l'Esprit saint qui les animait pour annoncer cette Bonne Nouvelle (Évangile) « jusqu'aux extrémités de la terre », conformément à la mission que Jésus leur avait confiée.

De petites communautés de croyants se sont formées parmi les juifs et les non-juifs (ou « gentils »), en Palestine, puis dans la partie orientale de l'Empire romain et à Rome, et ensuite dans sa partie occidentale, mais aussi dans des régions extérieures – Mésopotamie et peut-être Inde dès l'époque apostolique, Arménie, Géorgie, Éthiopie – et chez les peuples barbares : Wisigoths, Ostrogoths, Vandales, aux IV^e et V^e siècles.

Les croyants chrétiens des premiers siècles ont vécu et pratiqué leur foi dans les conditions concrètes du monde de leur temps. C'est en grec que la Bonne Nouvelle de Jésus-Christ et les autres textes qui forment le Nouveau Testament ont été mis par écrit, même si l'araméen, l'hébreu et le syriaque ont été conjointement utilisés dans certains cas. La Bible (Ancien et Nouveau Testament – le premier avait déjà une traduction grecque, la Septante) fut traduite dans différentes langues : latin, gothique, syriaque, copte, arménien, slavon. C'est en grec également que les premières formules de foi ont été conceptualisées et formulées. Les chrétiens de l'Antiquité ont usé des modes de la pensée juive, des catégories philosophiques de la pensée grecque, des techniques de discours de la rhétorique grecque et latine pour formuler une théologie qui s'est affinée au fil du temps. Ceux qui l'ont fait – évêques réunis en conciles, apologistes,

Pères de l'Église – avaient la conviction de s'exprimer sous l'inspiration de l'Esprit saint.

Quand il fut évident que le retour du Christ, que les premiers chrétiens avaient attendu, n'était pas imminent, les communautés s'organisèrent et se structurèrent, unies par un lien de communion. Si, spirituellement, l'Église se définit comme corps mystique du Christ qui en est la tête et tous les baptisés les membres, concrètement l'Église s'est constituée à partir des Églises locales unies par un fonds commun de croyances et de rites essentiels (baptême et eucharistie). À l'aide des concepts d'hérésie et d'orthodoxie, élaborés petit à petit, s'est définie une doctrine qui a conduit, en marginalisant certains courants, à la construction de la « Grande Église ».

Persécutés par les autorités juives dès le début, les chrétiens le sont, une fois identifiés comme tels, par les autorités romaines, qui punissent leur refus de vénérer les dieux communs à tous. Soumis cependant à l'État et au pouvoir, pour lequel ils prient, les chrétiens se distinguent par leur foi et leur attachement à des valeurs et des modes de vie qui font qu'ils vivent avec leurs contemporains, mais « dans le monde sans être du monde ». De ce fait, ils sont en butte à l'hostilité populaire et au mépris des gens cultivés. Aux uns comme aux autres, des intellectuels chrétiens répondent, tandis qu'en temps de persécution des hommes et des femmes témoignent de leur foi et revendiquent leur identité chrétienne jusqu'à la mort ; ces martyrs deviennent des modèles vénérés, mais les pasteurs acceptent de réconcilier au terme d'une pénitence appropriée ceux qui ont faibli et sont tombés. Avec la fin des persécutions, l'ascétisme remplaça le martyre comme moyen pour atteindre la sainteté par une parfaite identification au Christ.

La reconnaissance de la liberté religieuse face à l'échec des persécutions et l'adhésion personnelle de l'empereur Constantin à la foi chrétienne (à partir de 312) puis celle de ses successeurs, à l'exception de Julien, créent des conditions radicalement nouvelles. Désormais, l'empereur accorde des faveurs aux chrétiens, ce qui permet une certaine christianisation de l'espace et du temps. Il intervient aussi dans les affaires de l'Église, y compris dans la définition de la foi, ce qui fut, au cours du IV^e siècle, source de conflits. Il réprime petit à petit les cultes traditionnels jusqu'à les interdire à la fin du IV^e siècle, faisant du christianisme la

religion de l'État. Cette évolution fut sous-tendue par une théologie chrétienne du pouvoir politique et de l'histoire. Les chrétiens avaient à penser le souverain chrétien et sa place dans l'Église, mais aussi la fonction de l'Empire romain dans le plan providentiel de Dieu, pour finalement comprendre, quand Rome fut menacée, que le sort de l'Église n'était lié à aucun État, fût-il chrétien. Les chrétiens apprenaient ainsi à se penser « citoyens du Ciel » et à aspirer au « Royaume qui n'aura point de fin » (Augustin, *Cité de Dieu*, XXII, 30).

FRANÇOISE THELAMON

I

Émergence du christianisme

Jésus de Nazareth

Prophète juif ou Fils de Dieu ?

Comment connaît-on la vie de Jésus de Nazareth ?

Jésus a parlé, mais il n'a rien écrit : aucun document ne nous est parvenu de sa main. Les sources documentaires dont nous disposons sont donc toutes indirectes ; mais elles sont multiples. La plus ancienne est la correspondance de l'apôtre Paul, rédigée entre 50 et 58. Elle fait état de la mort du Nazaréen par crucifixion et de la foi en sa Résurrection ; par ailleurs, l'apôtre connaît une collection de « paroles du Seigneur », qu'il utilise (parfois sans les citer) dans son argumentation. Viennent ensuite les Évangiles, dans l'ordre d'ancienneté : Marc a été rédigé vers 65 sur la base de traditions remontant aux années 40 ; Matthieu et Luc ont été rédigés entre 70 et 80 en amplifiant Marc ; Jean date de 90-95. Ces écrits ne sont pas des chroniques historiques ; ils font mémoire de la vie du Nazaréen, mais dans une perspective de foi qui présente simultanément des faits et leur lecture théologique. Des Évangiles plus tardifs absents du Nouveau Testament, dits apocryphes, ont hérité parfois de traditions non retenues par les quatre précédents : notamment l'Évangile de Pierre (120-150), le Protévangile de Jacques (150-170) et l'Évangile copte de Thomas (vers 150).

Les sources non chrétiennes sont rares : les historiens romains n'ont pas jugé l'événement digne d'être raconté. Mais un historien juif, Flavius Josèphe, présente dans ses *Antiquités juives* (93-94) cette notice : « À cette

époque-là, il y eut un homme sage nommé Jésus, dont la conduite était bonne ; ses vertus furent reconnues. Et beaucoup de juifs et des autres nations se firent ses disciples. Et Pilate le condamna à être crucifié et à mourir... » (18, 3, 3). Plus tardivement, le Talmud juif présente une quinzaine d'allusions à « Yeshou » ; elles font état de son activité de guérisseur et de sa mise à mort pour avoir, dit-on, égaré le peuple (*Baraïtha Sanhédrin* 43a ; *Abodah Zara* 16b-17a).

De quoi peut-on être certain ?

La reconstitution de la vie de Jésus fait l'objet d'enquêtes littéraires minutieuses ; mais, comme pour tout personnage de l'Antiquité, les certitudes absolues sont peu nombreuses. Néanmoins, quelques faits peuvent être avancés avec une certaine sûreté.

Jésus est né à une date inconnue, qui pourrait être l'an 4 avant notre ère (avant la mort d'Hérode le Grand). Il a été baptisé dans le Jourdain par Jean le Baptiseur, dont il est devenu disciple, avant de fonder son propre cercle d'adhérents. À l'instar de Jean, il s'attend à la venue imminente de Dieu dans l'histoire ; il partage aussi la conviction que, pour être sauvé, il ne suffit pas d'appartenir au peuple d'Israël : pratiquer l'amour et la justice est indispensable. Vers l'âge de trente ans, Jésus est un prédicateur populaire qui rencontre un certain succès en Galilée. Plus que les rabbis (docteurs de la Loi) de l'époque, il enseigne avec un langage simple ; ses paraboles reprennent le cadre familial de ses auditeurs (la campagne, le lac, le vignoble) pour dire la surprise d'un Dieu proche et accueillant. Il simplifie l'obéissance à la Loi en la focalisant, comme d'autres rabbis avant lui, sur l'amour d'autrui. Ses nombreux actes de guérison révèlent qu'il était un guérisseur talentueux et apprécié. Avec son groupe d'adhérents, il mène une vie itinérante ; le groupe est nourri et hébergé dans les villages où il s'arrête. En plus d'un cercle rapproché de douze Galiléens, des hommes et des femmes l'accompagnent et partagent son enseignement quotidien.

Sa montée à Jérusalem va causer sa perte. Il commet dans le Temple un acte violent, un geste prophétique, qui lui attirera l'hostilité de l'élite politique d'Israël : il bouscule les échoppes des vendeurs d'animaux de

sacrifice, peut-être pour protester contre la multiplication des rites qui s'interposent entre Dieu et son peuple. À l'instigation du parti sadducéen, il est alors décidé de dénoncer Jésus au préfet Ponce Pilate pour cause d'agitation populaire. Pressentant que l'hostilité allait l'emporter, Jésus avait fait ses adieux à ses amis au cours d'un dernier repas (la Cène) où il a instauré un rite de communion à son corps et à son sang : le pain rompu et la coupe à laquelle tous boivent symbolisaient sa mort à venir et rappelleraient sa mémoire. Après son arrestation, facilitée par un disciple, Judas, Jésus fut déféré devant le préfet, condamné à mort et livré à des légionnaires qui le clouèrent sur une croix. Son agonie ne dura que quelques heures, ce qui étonna Pilate ; l'homme de Nazareth devait être de faible constitution. Peu après sa mort, le bruit courut que ses disciples l'avaient vu vivant et que Dieu l'avait attiré à lui.

Un réformateur d'Israël

Jésus de Nazareth n'avait pas le projet de créer une religion à part. Son ambition était de réformer la foi d'Israël, ce que symbolise le cercle des douze intimes qui le suivent. Ces hommes représentent symboliquement le peuple des douze tribus, l'Israël nouveau auquel songe Jésus. Il voulait réformer la foi juive, mais a échoué ; pourquoi ?

Jésus était un mystique, doté d'une forte expérience de Dieu. Dieu était à ses yeux proche des humains, si proche que, pour le prier, il suffisait de lui dire « papa » (*abba* en araméen). Ses paroles et ses gestes sont marqués par un sentiment d'irrépressible urgence. L'appel à suivre Jésus bouscule déjà les solidarités les plus intouchables : il n'est plus question de prendre congé des siens, ni de rendre les devoirs funèbres à son père (Lc 9,59-62). Cette atteinte aux rites funéraires et aux devoirs familiaux a dû être jugée totalement indécente. Autre signe d'urgence : la nécessité d'annoncer le Règne de Dieu presse à ce point que les disciples reçoivent l'ordre de partir témoigner sans emporter ni bourse ni sandales, et de ne saluer personne en chemin (Lc 10,4).

Sa transgression du repos sabbatique a également choqué. Jésus guérit à plusieurs reprises le jour du sabbat et revendique pour se justifier

l'impérieuse nécessité de sauver une vie (Mc 3,4). Lorsque Jésus commente la Torah (la Loi), qui est le recueil des prescriptions divines, l'impératif de l'amour d'autrui dévalorise toute autre prescription ; même le rite sacrificiel au Temple de Jérusalem doit être interrompu devant l'exigence de se réconcilier avec son adversaire (Mt 5,23-24). Bref, autant les guérisons que la lecture de la Torah participent d'un état d'urgence que provoque l'imminence de la venue de Dieu. Jésus a la conviction de précéder de peu la venue de Dieu, qui, par son jugement, va supprimer toute cause de souffrance et rassembler autour de lui les siens. Plus rien n'importe désormais que d'appeler à se convertir.

Des choix choquants de solidarité sociale

Les Évangiles et le Talmud juif s'accordent à dire la liberté choquante qui fut celle de Jésus dans ses fréquentations. Jésus s'est rendu solidaire de toutes les catégories sociales que marginalisait la société juive du temps, que ce soit par méfiance sociale, par soupçon politique ou par discrimination religieuse. L'accueil qu'il réserve dans son groupe aux femmes, aux malades et aux personnes marginalisées a fait scandale ; il estime en effet que les règles de pureté, qui interdisent tout contact avec eux, vont à l'encontre du pardon que Dieu offre. « Je ne suis pas venu appeler les justes, mais les pécheurs » (Mc 2,17). Jésus ne partage pas l'ostracisme qui frappe les collecteurs d'impôts pour raisons politiques et les Samaritains pour raisons religieuses. Il admet des femmes dans son entourage (Lc 8,2-3), rompant avec la disqualification religieuse qu'elles subissent. Il se laisse approcher et toucher par les malades, œuvrant par ses guérisons à les réintégrer dans le peuple saint. Il s'adresse au peuple des campagnes, ce « peuple de la terre » décrié par les pharisiens pour son incapacité à satisfaire au code de pureté et à payer les dîmes requises sur tout produit.

Les repas de Jésus avec les réprouvés et les femmes de mauvaise vie offrent le signe le plus cinglant de ce refus de tout particularisme (Mc 2,15-16). Ces repas ne signalent pas seulement une option de tolérance sociale et religieuse, ils anticipent le banquet de la fin des temps, englobant dès

maintenant tous ceux que le Règne de Dieu accueillera dans le futur. La commensalité avec les déclassés affiche l'espérance de Jésus en un Règne qui investit la société de son temps ; cette espérance contredit la structure cloisonnée que l'ordre religieux fondé sur la Torah et le Temple avait construite dans la société juive. Cette attaque contre la structure de la piété juive, jugée blasphématoire, et son ouverture aux déclassés ont attiré contre Jésus l'animosité mortelle des autorités religieuses de son époque.

La foi au Messie

Jésus s'est-il déclaré Messie ou Fils de Dieu ? Si l'on écarte l'Évangile de Jean, qui est une recomposition théologique tardive de la tradition de Jésus, les Évangiles les plus anciens ne mettent jamais dans la bouche de Jésus une déclaration sur son identité formulée à la première personne. Que disent les foules à mon sujet ? demande-t-il à ses disciples ; puis : « Et vous, qui dites-vous que je suis ? » (Mc 8,29). Lui, sur son identité, se tait. Le seul titre que les premiers évangélistes placent sur ses lèvres est « Fils de l'homme », l'antique titre de celui dont, depuis le prophète Daniel, Israël attend la venue sur les nuées du ciel... Jésus s'est solidarisé avec cet être céleste venu de Dieu. Il s'est comparé à lui, jusqu'à s'identifier à lui.

En revanche, les titres « Fils de Dieu », « Messie », « Fils de David » lui ont été attribués par les premiers chrétiens. Il ne faut pas s'en étonner. Jésus a évité de s'approprier le titre de Messie, probablement parce qu'il était surchargé d'attentes nationalistes et d'une dimension de pouvoir violent dont il ne voulait pas. Après sa mort, ses adhérents ont pris conscience de ce que signifiait sa venue et son action. Ils ont posé un nom sur ce que Jésus avait laissé en suspens. Bref, Jésus n'a pas *dit* qui il était, il a *fait* qui il était. Le dire, c'est le rôle du croyant dans sa confession de foi. L'événement de Pâques, que les chrétiens appellent la Résurrection, peut être compris comme cette illumination qu'ont connue ses amis, peu après sa mort, en s'apercevant que Dieu n'était pas du côté des bourreaux, mais qu'il se solidarisait avec la victime pendue au bois. Pâques est cet événement visionnaire où les amis de Jésus ont réalisé que ce qu'ils avaient reçu de lui, et vécu avec lui, venait de Dieu lui-même ; ils ont alors proclamé : « Dieu

l'a relevé des morts, nous en sommes témoins » (Ac 3,15). Très vite, les premiers disciples annoncèrent que Dieu avait réhabilité Jésus en le ramenant à la vie et cette croyance, réaffirmée au fil des siècles, est capitale pour la compréhension de l'histoire du christianisme.

DANIEL MARGUERAT

Au sein de la première alliance Le milieu juif

Le judaïsme de l'époque de Jésus est loin d'être monolithique. Réparti entre l'ancien royaume de Judée, avec pour capitale Jérusalem, et une très importante Diaspora de la Babylonie à la Méditerranée occidentale, il se divise en Judée même en plusieurs courants.

L'apparition de divers courants

On ne sait presque rien du judaïsme judéen à l'époque du Second Temple, entre le retour de l'exil de Babylone (édit de Cyrus, 538 av. J.-C.) et la révolte des Maccabées qui éclate sous la domination du roi séleucide de Syrie, Antiochus IV Épiphane.

Pendant cette période troublée, le sacerdoce suprême avait été ôté à la dynastie légitime. Juda dit Maccabée réussit à rétablir en 164 av. J.-C. le culte du Temple, interrompu pendant trois ans. Après sa mort, son frère Jonathan, profitant des querelles de succession en Syrie, agrandit son territoire et se voit offrir en 152 av. J.-C. la grande prêtrise. Son frère Simon, puis le fils de ce dernier, Jean Hyrcan, lui succèdent dans la double fonction politique et religieuse. Enfin, à partir de 104 av. J.-C, Juda-Aristobule puis son frère Alexandre Jannée (103 av. J.-C.-76 av. J.-C.) cumulent officiellement royauté et prêtrise dans cette dynastie dite « hasmonéenne ».

C'est dans ce contexte qu'apparaissent les divisions qui, pendant plus d'un siècle et demi encore, devaient agiter le judaïsme judéen. L'historien juif Flavius Josèphe (37-95/100 apr. J.-C.) mentionne trois courants à partir de l'époque de Jonathan : sadducéens, pharisiens, esséniens. D'après leur nom, les sadducéens semblent se réclamer de Sadoq, le grand prêtre du temps de Salomon, fondateur de la seule dynastie sacerdotale légitime. Les pharisiens sont littéralement les « séparés », les « dissidents », mais de qui ? Les esséniens mènent une vie monacale en marge de la société. Si c'est bien une partie de leur littérature propre qui a été retrouvée à Qumrân parmi les manuscrits de la mer Morte, le fondateur de leur « secte », le « maître de justice », aurait été persécuté par un « prêtre impie » en qui beaucoup de savants veulent reconnaître Jonathan, usurpateur du pontificat.

Des divergences politiques distinguent aussi ces trois courants à l'époque hasmonéenne. Les sadducéens, d'abord opposés à la dynastie, ont fini par s'y rallier. Les pharisiens, sans doute issus de ces hommes pieux (assidéens ou *hassidim*) qui s'étaient battus aux côtés de Juda Maccabée, manifestent leur hostilité au cumul des fonctions sous Jean Hyrcan. Ils sont durement persécutés durant le règne de son fils et successeur Alexandre Jannée. Cependant, celui-ci, conscient de l'influence grandissante qu'ils ont sur le peuple, lègue avant de mourir le trône à sa femme Salomé Alexandra (76 av. J.-C.-67 av. J.-C.) en lui conseillant de gouverner avec les pharisiens.

Les tensions entre pharisiens et sadducéens jouent un grand rôle dans la querelle entre les deux frères, Hyrcan II et Aristobule II, dont Pompée profite en 63 av. J.-C. pour installer un contrôle plus ou moins direct de Rome sur la Judée. Quand Hérode, fils du conseiller iduméen d'Hyrcan II, Antipater, arrive sur le trône de Judée grâce à l'appui romain, les pharisiens se retrouvent dans l'opposition.

En l'an 6, quand Rome impose sa domination directe, apparaît une « quatrième philosophie », laquelle inspire plus tard sicaires et zélotes, moteurs de la révolte contre Rome, qui aboutit à la destruction du Temple en l'an 70.

D'autres groupes encore font des apparitions fugitives dans l'œuvre de Josèphe : ceux qui suivent différents meneurs apparus après la mort d'Hérode, ceux qui accompagnent au désert des prédicateurs exaltés annonçant des miracles, ceux qui répondent à l'appel de Jean le Baptiste et

se plongent dans le Jourdain pour se laver de leurs péchés. Josèphe mentionne aussi, dans un célèbre passage connu sous le nom de *testimonium Flavianum*, un « homme sage », « faiseur de miracles », nommé Jésus, à l'origine d'un nouveau groupe, les « chrétiens », d'après le grec *christos* correspondant à l'hébreu *mashiah*, « oint », d'où « messie ».

Croyances et pratiques

Sur les croyances et pratiques qui distinguaient certains de ces groupes, notre source principale reste Flavius Josèphe. L'on peut aussi recueillir quelques renseignements dans le Nouveau Testament, malgré la présentation polémique des pharisiens et sadducéens que l'on y trouve. Quant aux esséniens, ils sont également connus par le philosophe juif Philon d'Alexandrie (20 av. J.-C.-50 ?) mais sont ignorés des Évangiles comme des sources rabbiniques. En outre, toute une littérature juive non canonique, transmise le plus souvent par l'Église dans diverses traductions, atteste la force du courant apocalyptique bien représenté à Qumrân.

La principale discorde entre sadducéens et pharisiens porte sur la « loi orale » développée par ces derniers : « Les Pharisiens avaient introduit dans le peuple beaucoup de coutumes qu'ils tenaient des Anciens, mais qui n'étaient pas inscrites dans les lois de Moïse, et que, pour cette raison, la secte des sadducéens rejetait, soutenant qu'on devait ne considérer comme lois que ce qui était écrit » (*Antiquités juives*, XIII, 297).

Tous les courants juifs s'appuyaient sur les mêmes textes sacrés hébreux dont le corpus était déjà constitué. Les pharisiens avaient la réputation d'être les meilleurs interprètes des textes et veillaient plus que les autres à instruire la jeunesse. Les plus savants d'entre eux recevaient le titre de rabbi (« maître »), appliqué aussi à Jésus dans les Évangiles. Alors que l'Évangile de Matthieu, écrit après 70, dans une atmosphère de polémique entre juifs et judéo-chrétiens, leur est particulièrement hostile, Josèphe, qui, après avoir fait le tour des trois principaux courants, a opté pour le pharisaïsme, insiste sur la morale élevée et l'affabilité qui le caractérisent. La popularité des pharisiens obligeait les sadducéens à suivre leurs usages

dans le Temple « parce qu'autrement le peuple ne les supporterait pas » (*Antiquités juives*, XVIII, 17).

Présentant les trois principaux courants du judaïsme d'avant 70 comme trois « philosophies », Josèphe revient sur la question de la liberté humaine. Les sadducéens l'affirment pleine et entière, les esséniens soutiennent au contraire la prédestination et les pharisiens concilient les deux doctrines. Chacun de ces groupes devait s'appuyer sur des arguments scripturaires qui sont aisés à trouver. Les esséniens avaient la réputation de savoir prédire l'avenir, ce qui n'a rien d'étonnant si l'on considère que tout est écrit. Des commentaires des prophètes trouvés à Qumrân nous font découvrir une technique d'exégèse, le *peshet*, qui voit dans le présent l'accomplissement des prophéties anciennes.

Le quatrième courant, né en l'an 6, au moment du recensement imposé par les Romains dans les régions – Judée, Samarie, Idumée – qui venaient de perdre leur indépendance, suit la doctrine pharisienne, mais proclame : « Pas d'autre maître que Dieu. » Animé par la conviction de combattre pour l'avènement du royaume divin, il fournit la résistance la plus acharnée au pouvoir romain.

Les idées répandues par la littérature apocalyptique ont pu influencer sicaire et zélote. De grands empires s'étaient succédés, mais désormais le règne de Dieu était proche. Le Livre de Daniel, composé pendant la révolte des Maccabées, décrivait à côté de Dieu « un fils d'homme » représentant « le peuple des saints du Très-Haut ». Le Livre d'Hénoch en faisait une figure individuelle sotériologique. Après la déception causée par la dynastie hasmonéenne et le règne d'Hérode, on se prenait à rêver d'un véritable roi légitime, descendant d'un David idéalisé qui recevrait l'onction royale. L'attente d'un « oint » ou « messie » se superposait ainsi à celle du « fils d'homme ».

Cette atmosphère d'attente fiévreuse, renforcée par les malheurs du temps, peut expliquer l'active recherche de pureté que l'on retrouve sous des formes différentes chez les pharisiens, observateurs de la Loi, chez Jean le Baptiste, qui, par l'immersion, offre la purification physique et morale, et chez les esséniens, qui, très majoritairement, préfèrent le célibat et vivent en communauté, dans une stricte ascèse. Tous ces groupes, à la différence des sadducéens, partagent la croyance en la résurrection. Cette croyance, difficile à fonder scripturairement (d'où la dérision des sadducéens

exprimée dans les Évangiles synoptiques), n'est explicite que dans le Livre de Daniel (12,2) et au Livre 2 des Maccabées. Dans la doctrine pharisienne qui la propage, elle est essentielle pour assurer que la justice se manifesterait dans le « monde à venir » en liaison avec le Jugement dernier annoncé par les prophètes. Cet aspect consolateur explique en grande partie la popularité du pharisaïsme. La croyance aux anges et aux démons s'était aussi beaucoup développée chez les pharisiens et chez les esséniens, mais était rejetée par les sadducéens.

L'enseignement de Jésus tel qu'il est décrit dans les Évangiles concorde sur plusieurs points avec la doctrine pharisienne et vise à la réformer sur d'autres. Depuis les découvertes de Qumrân, le « maître de justice » a parfois été vu comme une préfiguration de Jésus, du moins fait-on souvent de Jean-Baptiste un essénien. Or toutes les descriptions antiques de l'essénisme nous montrent un groupe vivant en vase clos, alors que Jean et Jésus prêchent devant des foules.

Entre ceux qui croyaient à la résurrection, aux anges et aux démons et ceux qui n'y croyaient pas, ceux qui n'observaient que la Loi écrite et ceux qui lui ajoutaient la Loi orale, ceux qui vivaient autour du Temple et ceux qui, comme les esséniens, vivaient loin du Temple, entre les juifs de Judée et ceux de la très nombreuse Diaspora, bien des schismes auraient pu se produire, mais l'histoire ne leur en laissa pas le temps. La révolte des juifs contre les Romains (66-73), qui entraîna la prise de Jérusalem et la destruction du Temple en 70, emporta avec elle sadducéens, sicaires, zélotes, esséniens. Elle laissa face à face les juifs qui croyaient que le Messie était arrivé et ceux qui l'attendaient encore.

MIREILLE HADAS-LEBEL

Les communautés chrétiennes d'origine juive en Palestine

Dresser l'histoire des communautés chrétiennes d'origine juive en Palestine, c'est toucher à la naissance du christianisme : ce n'est pas chose aisée ; étant donné l'état parcellaire de la documentation, on est obligé de procéder par touches successives, ne permettant pas une réelle synthèse.

Jésus n'est pas le fondateur du christianisme en tant que religion indépendante. Il est tout au plus le fondateur de la communauté chrétienne de Jérusalem dans le cadre du judaïsme de son temps. Parler des communautés chrétiennes d'origine juive en Palestine implique de se pencher sur les disciples de Jésus, les grandes figures comme Jacques le Juste, Pierre et Paul, qui ont diffusé progressivement son message à travers les milieux juifs comme à travers les milieux païens.

En l'an 30 de notre ère, à Jérusalem, Jésus de Nazareth, qui est depuis deux ans prédicateur itinérant, originaire de Galilée, et prophétise l'imminence du règne de Dieu, est arrêté, jugé et exécuté pour des raisons politico-religieuses – Ponce Pilate étant préfet de la province romaine de Judée. Au lendemain de la mort de leur maître, ses disciples, dans un premier moment, paraissent s'être dispersés à travers toute la Palestine. Toutefois, on les retrouve, dans un second moment, à Jérusalem, proclamant qu'a été ressuscité « celui » qui a été crucifié. Ils annoncent un temps nouveau et la réalisation, lors du retour de Jésus, de l'antique promesse de salut faite par le Dieu d'Israël aux ancêtres de son peuple. Un mouvement religieux aux origines prophétiques et aux tendances de plus en plus messianiques est en train de naître. Il est constitué par des juifs qui,

disciples de Jésus, vivent de son Esprit, dont ils héritent la puissance créatrice, guérissant les malades et expulsant les démons comme leur maître l'a fait avant eux.

Cela se passe à Jérusalem, la ville sainte du judaïsme, alors sous domination romaine depuis près d'un siècle. La nouvelle communauté des disciples de Jésus est relativement peu homogène, constituée de juifs venus d'horizons extrêmement divers : certains sont de culture et de langue hébraïques (les Hébreux), d'autres de culture et de langue grecques (les Hellénistes). Elle subsiste grâce à la mise en commun des biens vendus pour satisfaire aux besoins de tous, et semble avoir comme centre une « synagogue » située sur le mont Sion, dans le lieu même où Jésus a pris son dernier repas avec ses disciples les plus proches (les apôtres).

Les nouveaux adeptes sont admis dans le groupe des « saints », appellation qu'ils se donnent, par une initiation sous forme d'une ablution lustrale – un baptême au nom de Jésus le Messie. Ses membres fréquentent le Temple avec assiduité ; c'est le cas de son premier responsable, Jacques le Juste, le frère de Jésus.

Cette communauté est parfois persécutée par les autorités religieuses juives, ce qui obligera certains de ses membres à la dispersion, conduisant à la diffusion du message du Règne de Dieu parmi les communautés juives de la Diaspora. Parmi les chrétiens d'origine juive de langue grecque, Étienne, en 33, est condamné à mort par lapidation pour blasphème contre le Temple ; la même année sans doute, Paul de Tarse devient membre du mouvement des disciples de Jésus : il sera l'un des plus grands missionnaires chrétiens connus. Ces chrétiens répandent alors ce qu'ils considèrent comme la « Bonne Nouvelle » (c'est-à-dire l'Évangile de Jésus le Messie) : ainsi, en 33, Philippe, un des Sept choisis par les Hellénistes pour le « service des tables » (c'est-à-dire l'intendance de leur communauté), la propage en Samarie ; en 34, des chrétiens d'origine juive de langue grecque sont amenés à créer une communauté à Antioche où les croyants recevront pour la première fois le nom de « chrétiens », c'est-à-dire « messianistes ».

Des chrétiens d'origine juive de langue hébraïque comme Pierre et Jacques (le frère de Jean et non de Jésus) sont également persécutés en 43-44 : le second est exécuté par décapitation sur ordre d'Hérode Agrippa I^{er} ,

tandis que le premier est contraint à la fuite dans des conditions présentées comme miraculeuses. Pierre est alors amené à propager la « Bonne Nouvelle » de la croyance messianique en Jésus jusqu'à Rome, la capitale impériale. Jacques le Juste est aussi exécuté par lapidation, en 62, sur ordre du grand prêtre alors en exercice, pour violation de la Loi de Moïse – lors d'une vacance de la procuratèle romaine. La communauté de Jérusalem paraît alors désorganisée et contrainte à se réfugier à Pella (Transjordanie) en 68, durant le siège de la ville par les légions romaines : elle n'y reviendra partiellement qu'après 70.

La diffusion du message chrétien a été réalisée dans un premier temps en milieu juif, puis dans un second temps en milieu païen. Mais la plupart des non-juifs touchés par ce message sont en réalité des païens sympathisants du judaïsme, relativement nombreux à cette époque dans les communautés juives de l'Empire romain.

Des années 30 à 135, l'entrée des païens dans les communautés sera cause de difficultés, puis d'affrontements entre les différentes tendances traversant le mouvement chrétien. Jacques, Pierre et Paul se trouvent au centre des conflits dont les enjeux peuvent se résumer en ces termes : la nouvelle croyance messianique doit-elle imposer les observances juives aux païens, notamment la circoncision ? Les réponses semblent avoir été diverses et graduées : les observances demeurent pour les juifs mais ne sont pas nécessairement à imposer aux païens – les uns et les autres devant toutefois partager la même table, au moins durant l'eucharistie.

Avant le conflit d'Antioche et la réunion de Jérusalem, en 49-50, où Jacques et Pierre, d'une part, et Paul, d'autre part, se sont affrontés sur cette question, Pierre, à Césarée, avait fait entrer parmi les « saints » un incirconcis et toute sa maison, ce qui l'obligea à fournir une explication auprès de la communauté de Jérusalem : il s'agit de Corneille, un centurion déjà sympathisant à l'égard du judaïsme.

La répartition des champs de mission entre Pierre et Paul est une idée qui apparaît tardivement dans la littérature chrétienne : de fait, entre ces deux grandes figures, il y a concurrence dans la propagation du message chrétien – on peut le constater en Anatolie, mais aussi à Rome. Sans compter que des envoyés de Jacques le Juste ont joué un rôle non négligeable dans cette rivalité. De fait, il y a conflit des interprétations : certains considèrent que la seule croyance au Messie suffit au salut (Paul,

en ce qui concerne les chrétiens d'origine païenne uniquement) ; d'autres estiment que l'observance et la croyance conjointes à la Loi et au Messie sont nécessaires (Jacques et, dans une moindre mesure, Pierre).

Quoi qu'il en soit, dans les années 60 de notre ère, on trouve partout des chrétiens dans l'Orient romain, mais aussi à Rome. Ils ne sont sans doute pas nombreux et pratiquent le secret pour se protéger de toutes parts. Mais, s'ils constituent des communautés dispersées, ils partagent essentiellement d'une manière ou d'une autre la croyance que Jésus est le Messie ou Christ envoyé par le Dieu d'Israël et que, nonobstant sa mise à mort, il a été arraché aux puissances des ténèbres pour siéger à la droite de son Père, envoyant son Esprit capable de transformer les cœurs et de pardonner les péchés dans l'attente de son retour prochain.

Ces communautés sont encore dans le judaïsme malgré la présence en leur sein de chrétiens d'origine grecque. Durant une période difficile à déterminer avec précision, elles resteront dans le giron du judaïsme, nonobstant les conséquences des révoltes juives contre Rome de 66-74, de 115-117 et de 132-135. Il est difficile de parler de christianisme, en tant que religion constituée et plus ou moins acceptée, si ce n'est reconnue, avant la seconde moitié du II^e siècle – dans le meilleur des cas. Auparavant, le christianisme est soit *dans* le judaïsme, soit *hors* du judaïsme, mais sans constituer pour autant une religion déliée de ses racines juives.

Au milieu du II^e siècle, le christianisme acquiert son autonomie relative à l'égard du judaïsme, sans même avoir à couper les ponts : ce courant religieux n'a pas vraiment de date de naissance, car son édification a duré plus d'un siècle, jusqu'à cet essai d'émancipation – un divorce qui ne sera jamais prononcé, malgré les excommunications réciproques. La séparation ou la rupture (?) d'avec le judaïsme sera le résultat d'un parcours semé de conflits, lesquels prendront d'abord une forme interjuive (entre juifs chrétiens et juifs non chrétiens) avant de revêtir ensuite une forme antijuive (entre chrétiens et juifs).

Au cours du II^e siècle, on assiste à la marginalisation des communautés chrétiennes d'origine juive (le judéo-christianisme) au profit des communautés chrétiennes d'origine païenne (le pagano-christianisme) : ce seront ces dernières qui s'érigeront progressivement en « Grande Église ».

Durant les années 30-150/180, les chrétiens n'ont pas encore réalisé l'utopie de l'unité, même si les sources transmises par ceux qui se proclament appartenir à la « Grande Église » affirment évidemment le contraire. De fait, le christianisme de la « Grande Église » s'est construit, tout au long des II^e et III^e siècles, en élaborant des concepts nouveaux, comme ceux d'hérésie et de dogme. Ils lui ont permis de se construire aux dépens des autres tendances renvoyées dans l'ombre de la marginalité, aussi bien judaïsantes (nazoréens, ébionites, elkasaïtes...) que gnosticisantes (basilidiens, valentiniens...) ou marcionites (Marcion), montanistes (Montan) qu'enkratites (Tatien). De certaines de ces marges émergeront d'autres courants religieux : au III^e siècle, c'est de l'elkasaïsme que naîtra le manichéisme.

SIMON C. MIMOUNI

Paul et la première expansion chrétienne

La christianisation de l'Empire romain, réalisée en trois siècles, fut étonnamment rapide. Elle implique un double processus : l'expansion géographique de la nouvelle religion depuis Jérusalem et sa pénétration dans les réseaux et les milieux de vie du monde gréco-romain. Bien que la première histoire chrétienne, les Actes des Apôtres, donne l'impression de pouvoir reconstituer les étapes d'une progression géographique dans le bassin de la Méditerranée orientale, de Jérusalem à Rome, au fil des voyages de Paul, il s'agit d'une visée hagiographique, destinée à montrer le passage du christianisme du judaïsme à l'hellénisme. Elle laisse dans l'ombre de nombreux aspects de la mission, tels que l'arrivée du christianisme à Rome ou à Alexandrie, et ne prend pas davantage en compte la totalité des missions de Paul, que l'on quitte dès qu'il atteint Rome. Les écrits du Nouveau Testament apportent davantage d'informations sur les milieux évangélisés que sur les itinéraires de la mission et permettent une analyse assez fine de la pénétration du christianisme dans certaines régions, parmi lesquelles il faut privilégier l'Asie Mineure, l'actuelle Turquie, où convergent des sources d'information variées et continues. L'activité missionnaire est en effet au centre des Épîtres apostoliques : celles de Paul, d'abord, qui représentent un témoignage autobiographique irremplaçable ; celles mises sous le nom de Jean pour les communautés destinataires de l'Apocalypse johannique ; celle mise sous le nom de Pierre, qui est adressée aux fondations de cet apôtre en Asie Mineure, et celles dites pastorales, qui émanent de communautés pauliniennes de cette même région à la troisième

génération. L'histoire locale des communautés chrétiennes est beaucoup plus tardive et s'est surtout construite sur les récits de martyres à partir du milieu du II^e siècle.

***Paul, le « dernier des apôtres »...
qui est aussi le plus grand***

Paul domine toute la génération apostolique, tant par sa théologie que par sa stratégie missionnaire... et par son écriture fulgurante, qui restitue aujourd'hui encore une présence exceptionnelle. Paul n'était pas un disciple comme les autres, car il n'avait pas connu Jésus de son vivant. Sa foi et son adhésion au Christ résultent d'une série d'expériences mystiques, qui fondèrent sa conception anthropologique d'une re-crédation du croyant par union mystique au Christ. La première eut lieu sur le chemin de Damas : parti pour fendre, en pharisien militant, une secte qu'il considérait comme déviante et impie, il eut une vision et reçut un appel qui le convertirent immédiatement et l'engagèrent à prêcher l'Évangile avec la même ardeur qu'il avait mise à le combattre. Paul fut toujours indépendant du groupe des disciples, mais il reconnaissait l'autorité particulière de Jacques, Jean et Pierre, dont il reçut un enseignement. Il serait donc abusif d'en faire le fondateur d'une religion nouvelle, très éloignée de la prédication de Jésus parce que s'adressant aux Grecs. En réalité, toute la vie de Paul le prédestinait à devenir un passeur de culture : juif de la Diaspora en pays grec, polyglotte, il associait une éducation grecque, reçue à Tarse, sa cité de naissance, et une formation de pharisien reçue à Jérusalem. Appartenant certainement à une famille de stature internationale (sans doute dans le commerce du textile), il prit immédiatement la mesure des possibilités de mobilité et de rencontres qu'ouvrait l'Empire romain. Sa route croisa plusieurs fois celle de Pierre, à Antioche, Corinthe et Rome.

Les grands pôles de la mission

En effet, les missions apostoliques n'ont pas pour but de balayer le grand espace possible, mais d'implanter localement le christianisme. Les traditions de l'Église suggèrent l'existence de pôles, qui ont joué un rôle majeur comme points de départ de la mission. Le premier est évidemment Jérusalem. Au jour de la Pentecôte, l'horizon missionnaire du groupe des disciples de Jésus s'ouvre dans trois directions. En premier lieu, c'est la Diaspora orientale de Mésopotamie et des contreforts iraniens, au-delà de Damas – régions qui étaient effectivement en relation suivie avec Jérusalem, mais sur lesquelles nous n'avons plus par la suite aucun renseignement jusqu'à l'apparition de la chrétienté syriaque et des traditions relatives à l'apôtre Thomas, à partir du III^e siècle. Le deuxième axe de la mission issue de Jérusalem se déploie en Asie Mineure d'est en ouest, en commençant par les régions continentales du plateau anatolien et en terminant par les cités les plus hellénisées de la côte. D'après le témoignage des Épîtres, cela correspond aux missions de Paul et de Pierre, qui ont convergé avec le développement des communautés johanniques dans la province d'Asie, autour d'Éphèse : c'est donc le champ missionnaire le mieux documenté. La troisième aire missionnaire correspond à l'espace dominé par Alexandrie – Crète, Cyrénaïque, désert arabe et Égypte –, où, après un siècle de silence, un christianisme intellectuellement brillant émerge au milieu du II^e siècle. Les déplacements et les échanges étaient constants entre Jérusalem et Alexandrie. En Orient, le premier horizon chrétien s'inscrit dans le cadre géographique assez conventionnel des juifs hellénisés du I^{er} siècle, celui de Philon par exemple. C'est dire que le support de la Diaspora a été déterminant dans l'élaboration des premiers projets missionnaires.

Rome, capitale de l'Empire, est déjà présente à l'horizon de la Pentecôte, par la mention de juifs de Rome venus à Jérusalem pour la fête. La religion du Christ a atteint la ville avant l'arrivée de Pierre et de Paul, sans doute dès le règne de Claude, en 49 et durant les années suivantes, au moment où les sources romaines et chrétiennes signalent des troubles au sein des synagogues de la capitale. Rome fut réellement le relais d'où partit le mouvement de christianisation des provinces occidentales – Gaule, Afrique et péninsule Ibérique. En Afrique, où le christianisme n'entre dans l'histoire qu'au moment des premiers martyrs, en 180, il est vraisemblable

qu'il a été apporté par des juifs venus d'Ostie, le port de Rome, puisqu'il s'agit d'une chrétienté de langue latine. En Gaule, où le christianisme émerge au même moment, en 177, lors de la persécution subie par les Églises de Lyon et de Vienne, les premières communautés chrétiennes sont localisées dans la vallée du Rhône et revendiquent une origine asiatic, mais il apparaît que Rome a servi d'intermédiaire dans l'envoi de missionnaires. La chrétienté de Lyon est une communauté hellénophone comme les Églises et les synagogues de Rome ; elle est immergée dans un milieu de négociants et autres professionnels venus de l'Orient, tous de langue grecque. Les débuts du christianisme dans la péninsule Ibérique sont impossibles à dater. Paul s'était fixé cet objectif au terme de ses trois missions dans le monde grec, lorsqu'il a préparé son arrivée à Rome. À ce moment-là, dans les années 60, c'est un objectif tout à fait novateur, car les Orientaux hellénisés limitaient leurs perspectives de voyage à la Méditerranée orientale, dans ce qui reste le cadre limité des Actes des Apôtres. Paul avait donc été l'un des premiers à intégrer la totalité de l'espace contrôlé par Rome et l'universalisme de l'Empire, ce qui le conduisit à concevoir progressivement l'universalité de l'Église. Cet objectif extrême-occidental est réaffirmé par Clément de Rome dans les années 90.

Les missions pauliniennes dans le maillage de l'Empire romain

Une fois les grands pôles ainsi mis en évidence, il est possible d'analyser plus précisément le processus de l'expansion du christianisme, grâce aux Épîtres de Paul, qui couvrent ses missions à Antioche, à Chypre, en Anatolie, en Macédoine, en Grèce et, finalement, dans la région d'Éphèse. L'on possède heureusement un repère chronologique : Paul se trouvait en 52 à Corinthe, ce qui inscrit l'ensemble de sa mission dans les années 50-60, le rythme en demeurant très hypothétique. La conception qu'il a de ses voyages missionnaires est tout à fait traditionnelle, puisqu'il s'agit toujours de périples ou circuits à partir de Jérusalem, avec retour à son point de départ pour rendre compte à l'Église de Jérusalem ou, la

troisième fois, pour un pèlerinage. Paul est souvent considéré comme un grand voyageur, mais il ne faudrait pas le prendre pour un aventurier ou un découvreur. Ces voyages n'ont rien d'extraordinaire à l'époque. Il n'a pas cherché à occuper le plus vaste espace possible, mais plutôt à créer des pôles chrétiens, en utilisant l'infrastructure de l'Empire pour relayer son Évangile.

En définitive, Paul a fait la tournée des capitales provinciales de l'Orient romain : Antioche, capitale de la Syrie ; Paphos, capitale de Chypre ; Thessalonique, capitale de la Macédoine ; Corinthe, capitale de la province d'Achaïe, qui correspond à l'ancienne Grèce ; Éphèse, capitale de la province d'Asie. À cela s'ajoute l'évangélisation de colonies de vétérans romains, qui contrôlaient des nœuds routiers, comme Antioche de Pisidie et comme Philippes de Macédoine, que Paul lui-même a toujours considéré comme le point de départ et le support de sa mission en Grèce. De même, à plus grande échelle, c'est toujours à partir des capitales provinciales, d'Alexandrie, de Carthage ou de Lyon, que s'est diffusé le christianisme dans les provinces. Les capitales provinciales étaient des pôles de rassemblement pour les habitants de la région, qui y étaient régulièrement appelés par la présence de l'administration romaine et par la tenue des assises judiciaires ; cette fonction était décuplée quand ces villes étaient aussi le siège de pèlerinages ou de festivals, comme Corinthe ou Éphèse. Dans ces hauts lieux de la romanité, Paul a peut-être visé l'élite romaine, l'entourage du gouverneur ; c'est ainsi que les Actes des Apôtres le mettent en scène à Chypre. Surtout, comme il l'explique dans sa Lettre aux Thessaloniciens, il utilise les réseaux de diffusion des nouvelles, si bien que son message précède toujours sa venue dans le pays. On peut apprécier à trois cents kilomètres, environ, la circulation de l'information à partir d'une capitale. Quand il fait le bilan de sa mission en Grèce, dans la Lettre aux Romains, Paul dit avoir atteint l'« Illyrie », ce qui ne peut désigner que la région de parler illyrien, là où s'arrête le grec et où commence le monde barbare septentrional, car le pays des Illyriens, en bordure de l'Adriatique, a été évangélisé bien plus tardivement. Cette limite linguistique se situe dans le pays du lac d'Ochrid, au centre des Balkans, à trois cents kilomètres environ de Philippes. C'est également la distance entre Éphèse et les fondations pauliniennes de Hiérapolis, Colosses et Laodicée. On comprend pourquoi Paul a longuement séjourné dans ces capitales, nœuds de

communication et relais d'informations : il est resté dix-huit mois à Corinthe et trois ans à Éphèse.

L'examen des itinéraires de Paul et ses passages d'une région à une autre révèlent en lui l'homme de réseaux. Comme envoyé de l'Église d'Antioche, il avait été adjoint à Barnabé, lui-même originaire de Chypre, pour une mission dans cette île : les deux apôtres étaient là dans un univers familier, puisque Chypre était une étape intermédiaire entre la Syrie et la Cilicie, patrie de Paul. Le premier choix étonnant et significatif fut le passage de Chypre en Pisidie, au centre de l'Anatolie. Antioche de Pisidie était le lieu d'origine de la famille du proconsul de Chypre rencontré par Paul et celle-ci y avait gardé des attaches. Paul, citoyen romain, a utilisé, comme le faisaient alors les voyageurs notables, le support des infrastructures officielles de l'époque : lettres de recommandation, escorte des convois officiels... Le second passage tout aussi déterminant est celui de l'Asie à l'Europe, de Troade en Macédoine : les Actes des Apôtres, qui solennisent cet événement à travers une vision, n'en explicitent pas les conditions concrètes, mais on peut déduire de la structure du récit que Paul répondit sans doute à une invitation de Macédoniens de Philippes qui jouèrent dès lors un rôle déterminant dans son entourage. La mission se développe donc de proche en proche, à la faveur des rencontres et des relations d'hospitalité. Même si le passage en Europe apparaît hautement symbolique, dans la réalité des faits les traversées et les échanges étaient incessants entre les deux rives de la mer de Thrace. La figure de Lydie, négociante en pourpre de Philippes, originaire de Thyatire en Asie, correspond parfaitement à ce que les inscriptions révèlent du commerce textile et des mouvements migratoires entre les cités de Macédoine et celles de Lydie. À Éphèse et ensuite à Rome, Paul fut précédé et appelé par un patron d'atelier itinérant, Aquilas, pour qui il avait travaillé à Corinthe. Depuis la Macédoine jusqu'à Corinthe, il s'était appuyé sur un certain nombre de ses parents, comme c'était fréquemment le cas dans les diasporas orientales, phénicienne ou juive.

Les réseaux de la mission chrétienne

La mission paulinienne, la seule que nous puissions réellement étudier, a été organisée comme une pénétration par capillarité, qui utilise tous les réseaux de la cité antique, celle-ci fonctionnant comme une imbrication de communautés, de la plus petite – qui est la famille – à la plus grande – qui est la cité. La cellule-souche de la mission, c'est la « maisonnée », l'*oikos*, tout à la fois communauté familiale et communauté d'activité, exploitation agricole, atelier ou magasin. Contrairement à la famille nucléaire moderne, l'*oikos* antique rassemble des gens de statut différent, incluant femmes et enfants, esclaves et affranchis en assez grand nombre dans les familles de notables : sa composition transcende les clivages de la cité antique entre Grecs et Barbares, hommes et femmes, libres et non-libres. Les chrétiens d'une cité se réunissent soit par *oikos*, soit dans la demeure plus spacieuse d'un notable qui rassemble ses voisins et ses amis. Cette pratique s'est poursuivie pendant deux siècles. À Rome comme à Doura Europos, en Syrie, les premiers édifices chrétiens repérables dans le tissu urbain, au milieu du III^e siècle, résultent du réaménagement de grandes demeures urbaines : ce sont des « maisons-églises ».

Les activités et les relations des membres de l'*oikos* insèrent celui-ci dans toutes sortes de réseaux de sociabilité, en fonction du développement familial ou par affinités, pour répondre à des intérêts professionnels ou à des services d'entraide, dans des amicales, des communautés d'immigrés comme les synagogues, des associations sportives ou culturelles. La vie associative est un trait caractéristique des cités de l'Orient romain à l'époque où s'y diffuse le christianisme. Paul a très clairement utilisé les solidarités professionnelles du milieu du textile, auquel il appartenait et dans lequel il travaillait lors de ses escales : l'atelier d'Aquila fournit l'exemple d'une Église itinérante qui s'est déplacée de Corinthe à Éphèse et à Rome. L'importance des relations associatives, fondées sur la convivialité, justifie l'importance prise à Corinthe par les questions de mixité à table et de consommation des viandes sacrificielles. Enfin, la manière dont les chrétiens développèrent des structures d'entraide impressionna leurs contemporains, de l'écrivain Lucien à l'empereur Julien, en donnant au christianisme sa première visibilité, à défaut d'images et de monuments. Les chrétiens s'organisaient donc en petites communautés très personnalisées de six, dix, douze individus, structure qui subsiste encore à

l'époque des premiers récits de martyres au II^e et au III^e siècle. Ils constituaient des groupes parmi d'autres dans la cité, avec le risque d'apparaître sectaires, ce dont Paul a eu parfaitement conscience à Corinthe.

Ce descriptif de la mission paulinienne doit pouvoir être généralisé. D'ailleurs, les missions de Paul, de Pierre et du mouvement johannique ont emprunté les mêmes itinéraires et ont eu les mêmes visées en Asie Mineure, avec des problèmes d'empiétement entre les pauliniens et les autres dans la région d'Éphèse, même si la prédication johannique et celle de Pierre ont privilégié les cités à forte population juive. À partir d'implantations ponctuelles en milieu urbain, autour de personnalités charismatiques, l'unité de l'Église s'est très progressivement construite selon les mêmes dynamiques, autour des évêques comme personnalités repères et grâce aux nouveaux réseaux que ceux-ci établirent par leurs voyages et, surtout, par leurs échanges de correspondances.

L'universalisme chrétien

La pensée et la réflexion théologiques de l'apôtre Paul ont fait évoluer un messianisme juif vers une religion de salut pour tous les habitants de l'Empire. On peut estimer que l'acte de naissance du christianisme repose sur l'acte de foi d'un groupe de Galiléens devant un tombeau vide. La Résurrection est au cœur de la foi nouvelle : c'était une espérance déjà vivante dans certains courants juifs, pharisiens et esséniens, ainsi que dans l'orphisme et dans les mystères dionysiaques et égyptiens du monde gréco-romain. Le christianisme conserve la conception biblique de la résurrection des corps, sans entrer dans les idées grecques de renaissance ou de transmigration des âmes, divergence qui explique sans doute l'échec de Paul à Athènes.

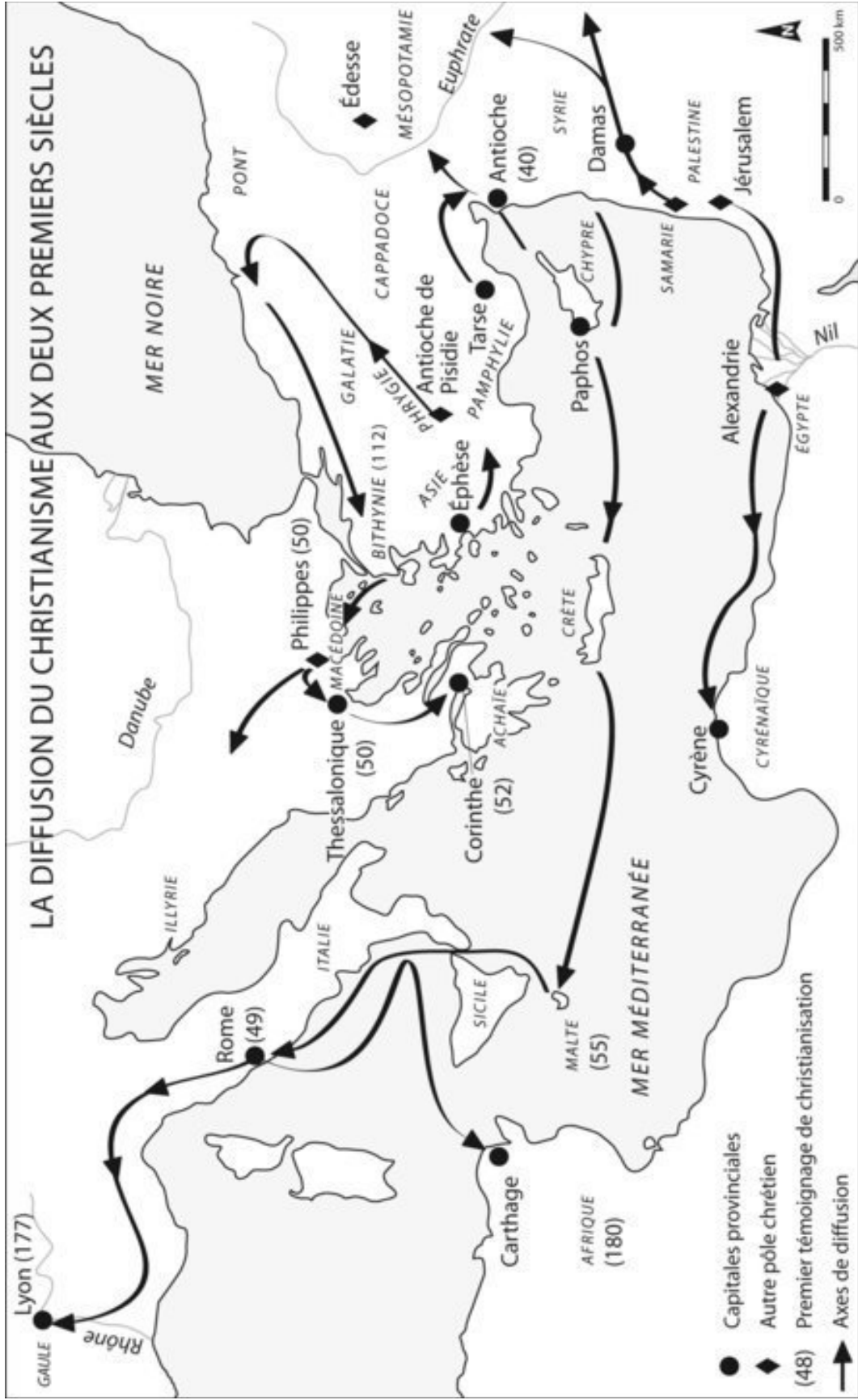
La confession de foi chrétienne reconnaît Jésus comme le Christ, le Messie annoncé par la révélation biblique, et considère qu'il est venu accomplir les oracles des prophètes. Les auteurs du Nouveau Testament se réfèrent sans cesse à l'Ancien Testament pour le mettre en évidence. L'identification du Messie crée la séparation entre juifs et chrétiens, en dépit de conceptions théologiques communes, et celle-ci s'accélère après

l'insurrection messianique de Bar Kochba, en 135, qui oblige les chrétiens d'origine juive à un choix. Mais, même après cette date, et malgré la tentative de Marcion, le christianisme reste une religion biblique, qui s'approprie la Bible hébraïque, en même temps qu'apparaît une littérature de propagande à l'intention des notables du monde gréco-romain.

Comme les autres religions de salut de l'Empire, le christianisme s'adresse à des individus, indépendamment de leur origine ethnique et de leur statut : dans le vécu des communautés pauliniennes, il n'y a plus de différence entre juifs et Grecs, hommes et femmes, libres et esclaves, habitants de l'Empire et Barbares. L'ecclésiologie paulinienne est ainsi fondée sur la parité et la réciprocité, ce qui exclut, par exemple, toute misogynie originelle : celle-ci n'apparaît qu'au II^e siècle, conformément à une évolution générale de la société. L'éthique chrétienne repose entièrement sur l'imitation du Christ : en période de persécutions, celle-ci s'achève dans le martyre. La religion nouvelle est la seule dont les Romains aient désigné les membres par référence à son fondateur, comme *christiani*, « ceux du Christ ».

Plus qu'aucune autre, la religion chrétienne repose sur l'adhésion personnelle, ce qui a pu la faire apparaître comme une secte, ambiguïté dont Paul a eu conscience en observant l'éclatement de la chrétienté de Corinthe autour de personnalités opposées et qu'il a dépassée en affirmant la vocation universelle de l'Église dans l'espace de l'Empire et en travaillant par sa correspondance à l'union des premières communautés qu'il avait fondées.

MARIE-FRANÇOISE BASLEZ



II

*Vivre en chrétien « dans le monde
sans être du monde » (À Diognète)*

Persécutés mais soumis à l'Empire romain (jusqu'en 311)

Les chrétiens furent persécutés dès que, identifiés comme tels, ils ne bénéficièrent plus du statut privilégié des juifs. La persécution, d'abord ponctuelle, locale et sporadique, fut systématique au milieu du III^e siècle. Pourquoi persécuter les chrétiens dans un Empire romain réputé « tolérant » à l'égard de tant de cultes divers ?

La parole de Jésus « rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu » (Mt 22,21) fondait le loyalisme politique des chrétiens et leur soumission à l'État, mais aussi la séparation des domaines politique et religieux, alors que leur intrication était la norme dans le monde antique. Parce qu'ils professent un monothéisme exclusif et refusent le culte des dieux, les chrétiens sont perçus comme de mauvais citoyens, dangereux pour le salut de l'Empire. Leur « athéisme » met en péril le nécessaire accord harmonieux entre les dieux et les hommes, cette paix des dieux qui garantit, par le strict accomplissement des rites des cultes publics, le bon fonctionnement du monde romain. Les chrétiens, eux, sont soumis aux gouvernants, car tout pouvoir vient de Dieu, et, même persécutés, ils prient Dieu pour l'empereur et ses représentants, mais refusent le culte impérial.

En l'absence de législation antichrétienne, le zèle des gouverneurs était déterminant à l'égard de ces adeptes entêtés d'une « superstition dangereuse et déraisonnable » ; il suffisait d'appliquer les lois de l'époque républicaine à l'encontre des religions nouvelles et illicites. C'était le fait d'être chrétien qui était puni de mort, et non de prétendus délits. Telle fut la jurisprudence établie en 112 par la réponse de l'empereur Trajan à Pline le Jeune qui,

nommé gouverneur de Bithynie (en Asie Mineure), y découvrait la présence de nombreux chrétiens ; l'empereur recommandait toutefois de ne pas les rechercher et d'écarter les dénonciations anonymes. Les chrétiens, punis pour ce qu'ils sont et non pour ce qu'ils font, sont plus victimes de la haine qui anime l'opinion publique, parfois jusqu'au massacre, et du zèle des gouverneurs que d'une volonté politique de répression.

À Rome, en 64, à la suite de l'incendie qui ravagea la Ville, des chrétiens sont exécutés, « convaincus non pas tant du crime d'incendie que de haine du genre humain », écrit, vers 115-116, l'historien Tacite. Ils sont exposés aux bêtes, crucifiés ou transformés en torches au cours de jeux de l'amphithéâtre dans les jardins de Néron. C'est vraisemblablement au cours de ce « supplice à grand spectacle » que l'apôtre Pierre fut crucifié. Paul, citoyen romain, amené d'Orient, fut décapité, après procès, en 66 ou 67.

Des persécutions ponctuelles et locales ont lieu au cours du II^e siècle : en Bithynie et à Antioche sous Trajan (98-117) ; dans la province d'Asie, dans le sillage de manifestations populaires, sous Hadrien (117-138) ; sous Antonin (138-161), le chrétien Ptolémée à Rome, l'évêque Polycarpe à Smyrne sont condamnés sur le seul aveu de christianisme ; on note une recrudescence des persécutions sous le règne de l'empereur philosophe Marc Aurèle (161-185), qui n'a que mépris pour les chrétiens en dépit du courage des martyrs devant la mort. Les chrétiens sont rendus responsables des malheurs du temps et constituent les victimes potentielles de rites expiatoires. Ainsi le philosophe et apologiste Justin est-il mis à mort à Rome, tandis qu'à Lyon, en 177, le vieil évêque Pothin et plusieurs chrétiens meurent en prison, le diacre de l'Église de Vienne, Sanctus, Attale, pourtant citoyen romain, l'esclave Blandine, l'adolescent Ponticus et d'autres sont exposés aux bêtes dans l'amphithéâtre des Trois-Gaules ; leurs corps sont livrés aux chiens puis brûlés et les cendres jetées dans le Rhône ; à Pergame, des chrétiens sont torturés puis brûlés vifs dans l'amphithéâtre. En 180, pour la première fois en Afrique du Nord, des chrétiens sont décapités en raison de leur foi ; à Rome, certains sont condamnés aux travaux forcés dans les mines de Sardaigne. Mais on voit aussi des gouverneurs relaxer des chrétiens et l'empereur Commode amnistier des confesseurs sous l'influence de son entourage, car le christianisme a pénétré dans tous les milieux, y compris à la cour.

Les chrétiens sont désormais plus nombreux ; dans chaque cité, l'Église locale s'est organisée avec, à sa tête, un évêque, assisté de prêtres et de diacres ; cette organisation, connue des autorités comme du public, peut être assimilée à celle des collèges, ce qui permet d'avoir des lieux de culte et des cimetières. Cependant, des persécutions ont lieu. Certaines visent les convertis, catéchumènes et nouveaux baptisés, ainsi que leurs catéchistes : à Alexandrie, en 202-203 ; à Carthage, où sont amenés des catéchumènes, dont deux jeunes femmes, Perpétue et Félicité ; jugés et condamnés aux bêtes, ils sont exécutés le 7 mars 203, avec leur catéchiste, après avoir été baptisés dans la prison ; ils avaient refusé d'être revêtus, les hommes du costume des prêtres de Saturne, les femmes de celui des initiées de Cérès, afin que leur martyre ne soit pas transformé en sacrifice aux dieux de l'Afrique romaine. Les dénonciations et la pression populaire suscitent toujours des flambées de violence, tel le massacre antichrétien de 249 à Alexandrie. Les chrétiens en danger de mort ont exalté l'idéal du martyre, témoignage absolu de foi, accomplissement de la perfection chrétienne par l'imitation du Christ crucifié, échec apparent qui se transcende en triomphe.

Au cours du III^e siècle, l'Empire est confronté à de graves épreuves (invasions des Goths, catastrophes naturelles) interprétées comme signes de la rupture de la paix des dieux ; afin de restaurer celle-ci, l'empereur Dèce ordonne, pour le 3 janvier 250, une supplication générale : tous les citoyens (pratiquement tous les habitants libres de l'Empire depuis 212) et leur famille doivent accomplir un acte religieux en l'honneur des dieux – offrande d'encens, libation, sacrifice ou consommation de viande consacrée ; des certificats – que certains achetèrent – sont délivrés. Il ne s'agissait pas, à proprement parler, d'un édit de persécution mais il la déclencha puisqu'il visait à faire abjurer ceux qui refusaient de se soumettre, sinon à les condamner. Nombre de chrétiens se soumirent spontanément, certains abjurèrent sous la contrainte, d'autres, soumis à la torture, résistèrent : ce sont les confesseurs ; certains furent condamnés à mort, ce sont les martyrs. La persécution cessa à la mort de Dèce, en 251, mais reprit quand son successeur ordonna de nouveaux sacrifices publics pour conjurer une épidémie de peste ; à nouveau des foules hostiles criaient : « Les chrétiens aux lions ! » Les apostats avaient été plus nombreux que les martyrs et que les confesseurs, notamment en Afrique.

Évitant le double écueil du rigorisme et du laxisme, Cyprien, l'évêque de Carthage, préconisa une pénitence proportionnée à la faute qui fut adoptée par un concile africain, en communion avec l'évêque de Rome, Corneille. Ainsi fut définie pour l'Église universelle une discipline de pénitence et de miséricorde.

En 257-258, en raison de la situation particulièrement grave, une persécution générale des chrétiens est ordonnée par l'empereur Valérien, afin de détourner le mécontentement populaire sur les chrétiens tenus pour responsables. Pour la première fois, deux édits les visent explicitement et exclusivement : en 257, les réunions et l'accès aux cimetières sont interdits ; évêques, prêtres et diacres doivent sacrifier sous peine d'exil et de confiscation des biens ; en 258, c'est la mort pour les clercs et les personnes de haut rang. La persécution devient sanglante : à Rome, l'évêque et quatre diacres sont décapités ; Cyprien et d'autres évêques africains, des évêques espagnols, Denys de Lutèce le furent également.

Après la capture de Valérien par les Perses, son fils Gallien, dans un souci de paix civile, fait preuve de réalisme et suspend la persécution en 260, autorisant les chrétiens à récupérer lieux de culte et cimetières. Bien que la religion chrétienne ne fût pas reconnue comme légale, les chrétiens bénéficièrent pendant quarante ans d'une période de paix qui permit à l'Église de se développer, certes de manière inégale selon les régions. Il convient de ne pas surestimer cette expansion, qui peut toucher cinq à quinze pour cent de la population, davantage en Orient et en Afrique, beaucoup moins dans les régions peu urbanisées d'Occident.

À partir de 284, l'empereur Dioclétien entreprend de réorganiser l'Empire et se dote de collègues qui forment, en 293, un collège de quatre empereurs (la tétrarchie). Cette œuvre impliquait une stricte cohésion religieuse dans le cadre de la religion traditionnelle, ce qui entraîna la persécution de ceux qui la refusaient : manichéens en 297, chrétiens à partir de 303. Quatre édits énoncent des interdits et des peines de plus en plus sévères : raser les églises, brûler les Écritures, déchéance des officiers et fonctionnaires chrétiens, puis arrestation des chefs des Églises, finalement obligation pour tous de sacrifier sous peine de mort. L'application de ces mesures fut variable : la persécution fut très dure en Orient jusqu'en 311 (et même au-delà), brutale en Espagne, en Afrique et en Italie jusqu'en 306,

restreinte en Gaule, domaine de l'empereur Constance, tolérant sinon sympathisant du christianisme.

En 311, l'empereur Galère, persécuteur acharné, reconnut l'échec d'une persécution qui, pour sanglante qu'elle ait été, n'avait pas réussi à éradiquer le christianisme. Réaliste, mais sans regrets, il décide de faire preuve d'« indulgence ». Il accorde le droit d'être chrétien, de rebâtir les lieux de réunion, ajoutant : « Les chrétiens devront prier leur Dieu pour notre salut, celui de l'État et le leur. » Ils ne demandaient pas autre chose depuis trois siècles ! Le christianisme était légalement reconnu.

La décision prise à Milan en 313 par les empereurs Constantin, personnellement converti, et Licinius accorde « aux chrétiens, comme à tous, la liberté de pouvoir suivre la religion de son choix en sorte que ce qu'il y a de divin au céleste séjour puisse être bienveillant et propice ». La liberté de religion et de culte était reconnue ; c'était profondément nouveau. Le martyre n'était plus – du moins pour le moment – la voie royale d'accès à la sainteté ; le culte des martyrs et la vénération de leurs reliques se développèrent. D'autres modes de témoignage de la foi, d'autres moyens pour accéder à la vie parfaite furent trouvés, en particulier l'ascétisme.

FRANÇOISE THELAMON

« Nous vivons avec vous » mais... Les chrétiens et les mœurs de leur temps

Animés d'une foi exclusive qui ne souffre pas de compromis, les chrétiens refusent toute participation aux cultes traditionnels : cérémonies et fêtes en l'honneur des dieux, mais aussi formes de sociabilité qui en font partie tels que banquets et spectacles, ainsi que la consommation de la viande de sacrifice.

Certains métiers ou états de vie sont incompatibles avec le baptême, qui doit alors être refusé ou différé : tous ceux liés aux cultes, aux temples, à la divination, voire à la magie ; à l'amphithéâtre, au cirque et au théâtre, à la prostitution, mais aussi le métier de soldat, les magistratures qui impliquent le pouvoir du glaive et/ou l'accomplissement de rites en l'honneur des dieux ou des empereurs. Les chrétiens se tiennent donc à l'écart d'une partie de la vie publique ; de ce fait, ils sont accusés de misanthropie et de « haine du genre humain » (Tacite). Comme leur foi informe des pratiques religieuses, individuelles et collectives, qui leur sont propres, les chrétiens sont suspectés de former une secte dangereuse adonnée à une « vaine et folle superstition », puisqu'ils adorent comme un dieu un criminel dûment condamné par un magistrat romain au plus infâme des supplices, celui de la croix. Ils sont accusés d'accomplir des rites affreux ou immoraux – meurtre d'enfants, cannibalisme, magie – et d'être de mœurs sexuelles dépravées. Enfin, les intellectuels et les milieux cultivés les méprisent. Ainsi, pour le philosophe Celse (vers 178), ce sont des gens de la « dernière ignorance », « sans éducation » ni culture, qui bernent les esprits faibles (femmes et

enfants, artisans, esclaves et affranchis) en jouant sur la crédulité, des gens qui mettent en péril la famille et la société.

À ces accusations, les chrétiens répondent : « Nous ne faisons rien de mal », nos mœurs sont pures. « Nous vivons avec vous, menant le même genre de vie », écrit Tertullien, vers 197, soutenant que les chrétiens cultivent la terre, font du commerce, fréquentent le forum, le marché, les thermes, les boutiques, les auberges, les foires, en un mot qu'ils vivent avec et comme leurs concitoyens. En fait les chrétiens prennent leurs distances à l'égard des mœurs et des formes de sociabilité du monde de leur temps, quand elles ne sont pas compatibles avec leur foi et leurs valeurs.

Leurs repas en commun, leurs agapes – qui faisaient tant jaser – sont emblématiques de la sociabilité chrétienne : sous le regard de Dieu, ils sont empreints de modestie, de pudeur, de sobriété (on n'y boit pas trop et on y chante des hymnes en l'honneur de Dieu). Un chrétien peut fréquenter les thermes, mais c'est pour s'y laver ; il peut utiliser de l'encens en l'honneur des morts. « Quant aux spectacles, nous y renonçons », écrit encore Tertullien, qui dénonce la folie du cirque, où les courses provoquent le déchaînement frénétique des passions, l'immoralité du théâtre, l'atrocité de l'amphithéâtre, où le spectateur éprouve un plaisir sadique à assister à la mise à mort d'êtres contraints de s'entretuer – les gladiateurs – ou exposés aux bêtes, la frivolité des compétitions sportives. Si la critique chrétienne rejoint celle de certains philosophes (les stoïciens) à l'égard tant des courses que des jeux sanglants de l'amphithéâtre, il s'y ajoute une dénonciation du caractère idolâtrique, donc diabolique – puisque les dieux sont identifiés aux démons – de certaines pratiques, dont les contemporains eux-mêmes n'avaient d'ailleurs peut-être plus conscience, telles que le caractère religieux de la procession qui, au cirque, préludait au déroulement des courses ou encore le fait que les combats de gladiateurs tiraient leur origine du sacrifice humain en l'honneur des morts. Ainsi, le renoncement aux spectacles est bien un signe distinctif des chrétiens, mais fut-il toujours respecté ? Les injonctions et mises en garde régulièrement répétées jusqu'au V^e siècle permettent d'en douter.

En recommandant aux femmes chrétiennes de ne « plaire qu'à [leur] mari », et donc de ne pas user des artifices de séduction que sont maquillage, bijoux et vêtements luxueux ou impudiques, Tertullien dit bien

que c'est là la règle commune et qu'un époux, chrétien ou non – ce qui était souvent le cas –, considère la chasteté comme la plus belle des parures. La morale chrétienne est ici tout à fait en accord avec la morale commune, sinon avec les usages. Mais il invite les femmes chrétiennes à sortir de chez elles pour secourir les pauvres, participer au saint sacrifice et entendre la parole de Dieu ; il admet les visites d'amitié à des non-chrétiennes pour qui elles pourront être un exemple. De même, Clément d'Alexandrie (vers 190), s'employant à « esquisser » – dans *Le Pédagogue* – « ce que doit être dans toute sa vie celui qu'on appelle un chrétien », donne des conseils très pratiques pour vivre dans le monde avec simplicité, modération, maîtrise de soi, et faire un bon usage de ce que Dieu a créé. Mais il faut tenir compte du fait que ces conseils d'éthique et de vie quotidienne constituent un discours normatif adressé à une certaine catégorie sociale aisée. De la vie concrète de la majorité anonyme des gens ordinaires, hommes et femmes, chrétiens ou non, nous ne savons pas grand-chose. En outre, le recul du baptême à l'approche de la mort permettait aussi de continuer à vivre « comme avant », sans compter la pression sociale et les charges auxquelles les notables des cités ne pouvaient guère se dérober.

En faisant de l'union du Christ et de l'Église le modèle du mariage, les chrétiens posaient le fondement d'une éthique spécifique de l'union conjugale, fondée sur la maîtrise de soi et la fidélité réciproque des époux. Ainsi l'homme qui vit en concubinage doit-il se marier pour être admis au baptême, mais l'esclave concubine de son maître, qui a élevé ses enfants et n'a pas de relations sexuelles avec d'autres hommes, peut être baptisée. Entre les courants sectaires, tels les marcionites, qui préconisent la continence absolue pour les hommes comme pour les femmes, ceux qui nient le primat de la virginité (Jovinien) ou ceux qui raillent les femmes mariées (Jérôme), l'équilibre est maintenu par les responsables des communautés, qui insistent sur la valeur du mariage, même si le modèle de la virginité consacrée est exalté au IV^e siècle avec le développement de l'ascétisme. En réprouvant l'adultère de l'homme tout autant que celui de la femme et l'usage sexuel de jeunes garçons, et sans établir de différence entre libres et esclaves, les prédicateurs chrétiens contribuent à faire prendre conscience aux hommes de l'égale dignité de tout être humain. Il en va de même quand, à l'encontre de l'usage établi, les chrétiens refusent la

pratique de l'exposition des nouveau-nés indésirables, y compris quand il s'agit d'enfants mal formés.

En répondant au magistrat qui avait le pouvoir de les condamner à mort : « Je suis chrétien », et, peut-être plus encore, dans le cas de femmes, « Je suis chrétienne », les futurs martyr(e)s, refusant de décliner leur identité, de faire état de leur appartenance familiale ou de leur qualité de citoyen, accédaient à la dignité de personnes et de sujets de leur propre destinée, au nom de leur foi. Le premier, Tertullien s'était adressé aux femmes dans un traité sur la toilette ; c'était une innovation qui fut poursuivie. Prédicateurs, rhéteurs et philosophes chrétiens traitèrent de l'éducation des filles comme de celle des garçons, puis, au IV^e siècle, de la virginité, du mariage et du veuvage, dans des lettres et traités souvent destinés à des femmes, contribuant à développer une nouvelle éthique familiale dans les milieux aisés et cultivés d'abord, mais qui se diffusa ensuite, petit à petit, dans toute la société.

En fait, les chrétiens sont dans une situation paradoxale, comme l'explique l'auteur de l'*À Diognète* (écrit à Alexandrie entre 190 et 210, sans doute à l'intention d'un magistrat chargé d'une enquête sur les chrétiens) : « Les chrétiens n'ont rien de différent des autres hommes [...] ne vivent pas dans des villes à part [et] se conforment aux usages locaux, mais suivent aussi les lois extraordinaires [...] de leur république spirituelle. » Tout à la fois semblables et différents, les chrétiens ont d'autres valeurs et d'autres comportements que leurs concitoyens. À la différence des stoïciens, qui se veulent « citoyens du monde », les chrétiens « passent leur vie sur la terre, mais ils sont citoyens du Ciel ». Habitant dans toutes les cités du monde, ils sont comme l'âme dans le corps. Or « l'âme habite dans le corps mais elle n'est pas du corps, ainsi les chrétiens habitent dans le monde mais ne sont pas du monde ». Conscients de leur identité et de ce qu'elle implique, les chrétiens n'en revendiquent pas moins, sauf dans certains courants sectaires, leur appartenance à une famille, une cité, à l'Empire romain, et leur attachement à la culture gréco-romaine.

FRANÇOISE THELAMON

En réponse aux critiques

Les apologistes, d'Aristide à Tertullien

Le conflit qui opposa la jeune communauté chrétienne à la masse du peuple, à son élite intellectuelle et aux autorités a amené les plus cultivés en son sein à prendre la parole pour défendre (*apologeisthai*) leurs coreligionnaires, adressant des suppliques au pouvoir ou des lettres ouvertes à leurs compatriotes : ce sont ces auteurs que l'on qualifie généralement d'apologistes, le mot s'appliquant plus spécifiquement aux auteurs de langue grecque du II^e siècle. Ce mouvement s'est prolongé dans la première moitié du III^e siècle, au IV^e (Eusèbe, Athanase) et même jusqu'au début du V^e (Augustin, Cyrille, Théodoret).

L'apologétique primitive semble largement tributaire de la tradition juive. Elle est illustrée par l'Athénien Aristide, qui remit son libelle à l'empereur Hadrien lors de son séjour en Attique, vers 124-125. Cet ouvrage, de contenu assez fruste, suit un plan fort simple : après un exorde sur l'existence et la nature du vrai Dieu, Aristide passe en revue l'erreur des Barbares (le culte des éléments), celle des Grecs (le polythéisme, associé à la zoolâtrie égyptienne) et celle des juifs, qui honorent le vrai Dieu sans le connaître ; suit un exposé de la piété des chrétiens. Cette partition en quatre « races » est la première attestation datée de la séparation de l'Église et de la Synagogue. On trouve aussi chez Aristide des bribes de formules de foi, comprenant l'affirmation de l'unicité de Dieu, seul créateur, et la confession du Fils, Dieu venu dans la chair « par l'Esprit » pour assurer le salut des hommes, crucifié, mort et ressuscité.

L'activité de Justin, qui adressa à l'empereur Antonin et au Sénat, entre 150 et 155, deux suppliques (*biblidia*), marque l'apogée du genre. Né à Naplouse d'une famille de colons hellénisés, non circoncis, formé dans la philosophie païenne (il s'affirme disciple de Platon), Justin se convertit à la suite d'un itinéraire spirituel dont il fait un double récit, mettant l'accent tantôt sur la valeur exemplaire du courage des chrétiens devant la mort, tantôt sur la force de conviction d'un didascale (enseignant) rencontré à Éphèse et des écrits qu'il lui fit connaître. Il effectua deux séjours à Rome, l'un marqué par ses démêlés avec le philosophe cynique Crescens, l'autre achevé par son martyre sous Marc Aurèle, entre 163 et 168. Nous ont également été transmis de lui un dialogue avec le juif Tryphon, qui contient en germe toute l'argumentation contre les juifs développée dans les siècles qui suivirent, et un traité *De la Résurrection* dirigé contre des chrétiens hétérodoxes, sans doute gnostiques. Justin est à l'origine d'un genre littéraire nouveau, qui se définit plus par le fond que par la forme ; Tatien, Athénagore et Tertullien se réclament implicitement de lui par leurs emprunts. Son usage des Écritures et plus particulièrement des témoignages (*testimonia*) christologiques marque une étape importante dans l'affirmation de l'exégèse chrétienne. Enfin, il fit progresser de façon décisive la réflexion christologique : en définissant le Fils comme un « autre Dieu », second par le rang, tout en affirmant son unité avec le Père, il concilie l'unité et la distinction des deux dans une perspective de subordination qui sera de règle jusqu'à Nicée.

La génération suivante – Tatien, Athénagore, Méliton et Théophile, qui fleurirent à la fin du règne de Marc Aurèle – est celle de la diversification du genre. Syrien, converti du paganisme et disciple de Justin à Rome, Tatien prit ses distances avec la Grande Église après la mort de ce dernier pour diriger en Orient sa propre secte, dite des encratites (« abstinents »). On conserve de lui un *Discours aux Grecs*, violente attaque de la culture hellénique identifiée au paganisme, où l'influence de son maître reste encore très sensible, et plusieurs traductions du *Diatessaron*, une concordance des Évangiles qui fut la version officielle de l'Église syriaque jusqu'au V^e siècle. Ces textes ne permettent pas de juger du degré d'hétérodoxie de la doctrine de Tatien, dont les écrits ne semblent pas avoir causé grand scandale en Orient, tandis que Clément d'Alexandrie puis

l'hérésiologue Épiphane de Salamine les rangeaient parmi les ouvrages gnostiques.

Athénagore, « philosophe » d'Athènes, fait pour sa part figure de modéré. On ne connaît sur lui rien d'assuré, même si l'historien Philippe de Sidè le désigne comme le premier maître du *didaskaleion* d'Alexandrie. Il rédigea une *Supplique au sujet des chrétiens*, adressée vers 176-177 à l'empereur Marc Aurèle, où il réfute successivement les trois griefs d'anthropophagie rituelle, d'incestes œdipiens et d'« athéisme », avant de mettre en accusation les mœurs et croyances des païens, qu'il oppose à celles de ses coreligionnaires ; et un traité *Sur la Résurrection*, où il combat l'interprétation spirituelle que faisaient de cette doctrine les gnostiques. La *Supplique* manifeste une évidente volonté de présenter le message chrétien sous le regard de la raison, en particulier dans la définition des rapports qui unissent le Père au Fils. La réfutation du paganisme est elle aussi fondée rationnellement : opposition très platonicienne du Dieu increé et des dieux créés, polydémonisme pour expliquer l'action des idoles dans les sanctuaires, évhémérisme pour justifier l'existence de leurs légendes et de leurs cultes. À la même époque, l'évêque de Sardes Méliton adressa à l'empereur une apologie dont il ne reste que quelques fragments ; y est développée la vision utopique d'une union de l'Église et de l'Empire, contredite par les faits. Un autre ouvrage de Méliton, l'homélie *Sur la Pâque*, définit pour la première fois l'unité des deux natures (*duo ousiai*) dans le Christ, qui n'apparaît qu'implicitement chez Justin.

De Théophile, évêque d'Antioche, nous n'avons conservé que les trois livres *À Autolykos*, compte rendu d'un entretien avec un ami païen. Bien que lui-même d'origine païenne, il est le premier à développer une exégèse continue des premiers chapitres de la Genèse, où l'on a décelé l'influence des méthodes rabbiniques. Il apporte aussi une contribution importante à l'élaboration du dogme, en particulier par le premier emploi connu du mot *trias* (« triade », « trinité ») pour désigner le Père, le Fils et l'Esprit, et par une systématisation de la doctrine de la procession du Logos conciliant la co-éternité du Verbe contenu en Dieu dès le principe et sa profération comme deux moments dans l'existence du Verbe. La chronologie universelle qu'il donne dans son dernier livre pour prouver la plus grande ancienneté des Écritures chrétiennes permet de situer son activité dans une

période de calme relatif, celle qui suivit l'accession au pouvoir de Commode (180).

Nombre d'historiens associent aux apologies l'*À Diognète*, ouvrage anonyme mal situé dans le temps et l'espace (l'Alexandrie du début du III^e siècle ?), qui est une réponse aux questions posées à l'auteur, une fois encore, par un ami païen : « À quel dieu s'adresse la foi des chrétiens, quel culte lui rendent-ils, d'où vient leur dédain unanime du monde et leur mépris de la mort, pourquoi ne font-ils aucun cas des dieux reconnus par les Grecs et n'observent-ils pas les superstitions judaïques, quel est ce grand amour qu'ils ont les uns pour les autres, enfin pourquoi ce peuple nouveau, ce nouveau mode de vie, n'est-il pas venu à l'existence plus tôt ? » Ce sont là les principaux thèmes de l'apologétique.

Il ne semble pas que les apologies aient atteint leur objectif. La politique des empereurs ne s'est pas infléchie dans le sens d'une plus grande tolérance, et, si la communauté ne cessa de s'élargir, elle le doit plutôt à la propagande individuelle et à la valeur de l'exemple : pour reprendre le mot de Tertullien, c'est le sang des chrétiens qui forma la meilleure des semences, ainsi que, sans doute, l'austérité de leur morale. Mais l'apport des apologistes à la construction du christianisme ne se limita pas à ce rôle de défense des communautés, ni même de mise en cause du polythéisme ; celui-ci s'accompagna d'un effort de rationalisation de la doctrine, pour la rendre compréhensible à un public cultivé, contribuant ainsi à l'élaboration du dogme.

L'activité apologétique se poursuivit au III^e siècle. Clément d'Alexandrie (vers 150-vers 215) ne fut pas seulement un prédicateur, un directeur de conscience, un « gnostique » resté dans l'orthodoxie, détenteur d'une doctrine ésotérique dont il préserve le secret ; il fut aussi un chantre du christianisme en même temps qu'un dénonciateur éloquent du paganisme dans son *Protreptique*. Chez les Latins, l'Africain Tertullien (vers 160-vers 225), moraliste rigoureux, rhéteur à l'éloquence virulente autant que théologien brillant (on lui doit le vocabulaire théologique en usage en Occident : *persona*, *trinitas*, etc.), à l'œuvre aussi abondante que diversifiée, met l'accent dans son *Apologétique* (vers 197) sur la faiblesse du fondement juridique des persécutions, thème jusque-là quelque peu négligé ; comme Tatien, il s'éloigna vers la fin de sa vie de la Grande

Église pour rejoindre le courant montaniste. Un peu plus tard, semble-t-il, l'avocat Minucius Félix, dans son *Octavius*, met en scène le débat de deux amis, l'un païen (Cecilius), l'autre chrétien (Octavius), clos sur la victoire du second. Enfin, le fondateur et le plus brillant représentant de l'école exégétique d'Alexandrie, Origène, dans le *Contre Celse* (vers 248), réfute systématiquement la première œuvre d'envergure dirigée contre les chrétiens, le *Discours véritable* du philosophe Celse, antérieur de quelque soixante-dix années. Mais, pour ces écrivains, le combat a changé de nature : les accusations calomnieuses appartiennent désormais au passé, et l'affrontement devient plus intellectuel. La littérature comme la pensée chrétienne rivaliseront désormais avec leurs concurrentes païennes.

BERNARD POUDERON

III

Quand l'Empire romain devient chrétien

De Constantin à Théodose De la conversion de l'empereur à la conversion de l'Empire

Comme beaucoup d'autres non-chrétiens de son époque, l'empereur Constantin semble avoir été d'abord simplement monothéiste, croyant en un Dieu créateur suprême, connu sous différents noms et adoré de diverses manières – ainsi le *Sol invictus* apparaît sur ses monnaies après 308 ; ce n'est que progressivement qu'il en viendra à formuler explicitement, dans des textes issus de sa plume, son adhésion au christianisme. Il n'y a pas lieu d'en contester la sincérité, comme l'ont fait plusieurs historiens, même si cette adhésion lui permet de s'identifier comme un instrument choisi personnellement par Dieu et que cette relation personnelle prend une portée politique : on est alors dans un monde où païens et chrétiens tiennent l'empereur pour un individu religieusement marqué. On ne doit pas du reste imaginer une conversion subite, mais plutôt une évolution, un éveil graduel : Eusèbe de Césarée lui-même, son biographe, dit que l'empereur reçut à plusieurs reprises des signes de Dieu.

Il apparaît en tout cas que, lorsqu'il entre à Rome, après la bataille du pont Milvius (312), Constantin a trouvé le dénominateur commun qui assurera et l'unité de son Empire – la reconnaissance d'un Dieu unique – et sa propre légitimité, qu'il tient d'une mission personnelle reçue de Dieu. Cela ne l'amène pas à une attitude intolérante en matière de religion. L'« édit de Milan », en 313, exprime à la fois l'idée que la sécurité de l'Empire est assurée par le Dieu suprême (et non plus par les dieux de la tétrarchie, Jupiter et Hercule) et la reconnaissance officielle du fait que la

religion ne peut être contrainte. Il témoigne d'une politique de consensus à laquelle chrétiens et païens peuvent adhérer, d'un fondement commun unitaire : le monothéisme, un monothéisme qui tolère les différences religieuses et rejette la coercition. En mettant un terme à la Grande Persécution lancée en 303 par Dioclétien, qui a échoué dans sa tentative d'éradiquer le christianisme, Constantin vise donc à se concilier les chrétiens, à les incorporer à l'Empire et à sa politique traditionnelle.

Il reste que, très tôt, il va manifester une faveur marquée à l'Église : dons d'argent, de terrains, de palais, financement de basiliques à Rome et à Jérusalem. Du même coup, les évêques demandent son implication dans leurs affaires internes, et si, dans un premier temps, il cherche à régler leurs conflits de manière consensuelle, les résistances rencontrées le conduisent bientôt à sévir contre les dissidents : donatistes, puis ariens. En revanche, envers la religion traditionnelle, il conserve une attitude de tolérance (bien qu'un peu dédaigneuse), se contentant d'interdire quelques pratiques déjà récusées par un paganisme éclairé (les sacrifices sanglants, la magie, la divination privée). S'il n'a pu contenir les évêques et leurs âpres disputes théologiques, il a su, durant son règne, neutraliser un christianisme militant anti-païen.

Les successeurs chrétiens de Constantin (tout particulièrement Constance II, Valens et Théodose) continuent d'intervenir dans les affaires de l'Église. Ils peuvent s'appuyer pour cela sur la théologie politique élaborée par Eusèbe de Césarée dans ses derniers écrits, en particulier le *Discours pour les trente ans de règne* et la *Vie de Constantin* : leur auteur y présente le modèle d'un *basileus* chrétien, placé à la tête d'un Empire lui aussi chrétien. Cela implique qu'il « soumette les ennemis de la vérité », qu'il proclame « les lois de la piété véritable » à tous, qu'il veille à assurer le salut de tous. Investis de cette mission de protection, voire de surveillance, les empereurs chrétiens, tout au long de la crise arienne, soutiennent ou imposent des formules de foi diverses, accordant leur faveur à ceux qui les acceptent mais persécutant ceux qui les refusent (les dissidents, évêques surtout, sont déposés et exilés – tels Athanase d'Alexandrie et Hilaire de Poitiers). Au terme de cinquante ans de controverses, l'avènement de Théodose I^{er} (379-395) marque le retour définitif à l'« orthodoxie » définie au concile de Nicée de 325 et réaffirmée

lors du concile de Constantinople de 381 : elle reçoit le soutien de l'empereur, qui en fait une loi s'imposant à tous. Une série de lois, de plus en plus répressives, restreignent la liberté d'expression et de culte de tous les dissidents de l'orthodoxie, tenus pour des hérétiques et poursuivis comme tels.

Mais, au nombre des devoirs de l'empereur, Eusèbe comptait également celui de combattre l'« erreur athée », le paganisme. Aussi, parallèlement aux mesures de répression des dissidences chrétiennes, les successeurs de Constantin en prennent-ils d'autres qui vont restreindre, puis interdire la liberté du culte païen. Les fils de Constantin, les premiers, s'attaquent à celui-ci. Une loi de Constant de 341 déclare : « Que cesse la superstition, que soit abolie la folie des sacrifices. » Il ne s'agit pourtant pas encore, semble-t-il, d'une interdiction absolue de tous les cultes païens déjà autorisés, mais d'un simple renouvellement des restrictions imposées par Constantin. En effet, une loi du même interdit de détruire les temples, tolérés « quoique toute superstition doive être totalement détruite ». Constance II va plus loin, pour des raisons parmi lesquelles la politique semble avoir sa part : entre 353 et 357, après la défaite de l'usurpateur Magnence, qui avait autorisé à nouveau les sacrifices nocturnes, plusieurs lois ordonnent la fermeture des temples et tentent d'interdire totalement le culte païen : quiconque ose sacrifier est menacé d'être « frappé d'un glaive vengeur » et de confiscation des biens ; l'adoration des statues est interdite sous peine de mort. Ces mesures, toutefois, ne furent que très partiellement appliquées. La politique religieuse des deux frères n'aboutit donc pas à la répression systématique du paganisme, mais seulement à une défaveur marquée.

L'empereur Julien, né chrétien mais revenu à la religion traditionnelle, abolit ces mesures et tente de redonner vie à celle-ci ; néanmoins, son court règne (361-363) ne lui permet pas de mener à bien cette entreprise. Sa loi scolaire, aussitôt abolie par son successeur Jovien, avait tenté d'interdire aux professeurs chrétiens de diffuser l'héritage de la culture classique, tenue pour un bien du paganisme. La politique de ses successeurs Valentinien et Valens reste cependant relativement tolérante envers celui-ci. Une de leurs premières lois, renouvelée en 370, déclare maintenir la liberté de culte. Mais, vers la fin de son règne, Valens interdit de nouveau les sacrifices sanglants.

La politique religieuse de Gratien et de Théodose I^{er}, puis de Théodose seul lorsque disparaît son associé, adoptera des mesures beaucoup plus décisives, qui finiront par mettre le paganisme hors la loi. Lors de son avènement, Théodose, le premier, refuse le titre et le manteau de *Pontifex maximus*, et Gratien y renonce peu après. Des édits s'en prennent aux chrétiens revenus au paganisme, qui perdent dès 381 le droit de faire des testaments. La loi est renouvelée en 383 : s'appliquant strictement aux chrétiens baptisés qui ont abandonné leur foi, considérés comme « exclus du droit romain », elle laisse à ceux qui n'ont été que catéchumènes le droit de tester en faveur de leur famille. Elle sera durcie par Théodose en 391, au motif que l'abandon de la communion chrétienne équivaut à « se retrancher du reste des hommes ». D'autre part, d'anciennes interdictions visant les pratiques religieuses traditionnelles sont renouvelées : en 381 et 382, les sacrifices sanglants sont proscrits sous peine de déportation ; en 385, les pratiques de divination sous peine de mort. Les deux empereurs vont aussi s'en prendre aux institutions mêmes du culte païen. À l'automne 382, Gratien fait enlever du Sénat de Rome la statue et l'autel de la Victoire, puis il supprime les immunités des Vestales et des sacerdoces païens, confisque leurs revenus et leurs allocations ; Théodose ordonne la fermeture des temples : seuls peuvent rester ouverts, à des fins uniquement culturelles ou pour que s'y tiennent des assemblées publiques, ceux qui contiennent des œuvres d'art. Plusieurs temples, en 384, sont fermés ou démolis.

Mais c'est une série de lois émises de 391 à 394 qui parachève l'entreprise en interdisant toute manifestation du culte païen : la loi du 24 février 391 le fait pour Rome, celle du 16 juin pour l'Égypte, celle du 8 novembre 392 pour tout l'Empire. Tous les sacrifices, même les modestes sacrifices du culte domestique, sont interdits, soit en public, soit en privé, quel que soit le rang social, sous peine de très lourdes amendes, voire de peines plus graves. C'est cette loi qui fait désormais du christianisme la religion de l'Empire, puisque la religion traditionnelle a perdu tout droit légal de s'exprimer : avec Théodose (et non avec Constantin comme on le dit parfois), l'Empire romain est devenu *officiellement* chrétien.

PIERRE MARAVAL

Penser l'Empire chrétien

Théologie politique et théologie de l'histoire

Le choix du christianisme par Constantin, l'arrêt des persécutions et la reconnaissance de la liberté religieuse pour tous créaient pour les chrétiens des conditions radicalement nouvelles ; il fallait désormais penser l'État romain dans le plan divin, dans l'économie du salut, penser la relation du souverain chrétien à Dieu et sa place dans l'Église.

Au sein des États antiques, la royauté humaine était pensée comme image terrestre de la royauté divine et celui qui en était investi comme représentant sur terre du souverain céleste ; l'exercice du pouvoir était une imitation sacralisante de l'action divine. À Rome même, une certaine sacralisation de l'empereur, qu'exprime déjà le titre d'Auguste, s'était développée sous diverses formes, dont le culte impérial, et l'empereur, en sa qualité de pontife suprême, était chef et responsable de la religion traditionnelle.

Eusèbe, devenu évêque de Césarée de Palestine vers 313-314, proche de Constantin après 324, apologiste, théologien et historien, formula le premier, dans différents discours et ouvrages, une théologie chrétienne du pouvoir et de l'histoire. Il montre que l'Incarnation du Verbe de Dieu, le Logos, en la personne de Jésus est le point crucial de l'histoire de l'humanité et lui donne sens ; or l'événement a eu lieu dans l'Empire romain au temps d'Auguste, ce qui n'est pas une coïncidence mais la réalisation du plan de Dieu ; dès lors, « un Dieu unique était proclamé à tous et dans le même temps une royauté unique, celle des Romains, s'établissait florissante chez tous [...] au même moment [...] une paix

profonde saisissait l'univers » (*Éloges de Constantin* , XVI, 4). Il y avait désormais un seul Dieu et un seul empereur – monothéisme et monarchie vont de pair ; la paix romaine était le signe objectif de cette réalisation providentielle, même si, durant plusieurs siècles, les empereurs n'avaient pas été chrétiens, même si les chrétiens avaient été persécutés. L'Empire romain est ainsi totalement assumé ; dans le plan de Dieu, il a pour mission d'assurer l'unité et l'harmonie du genre humain ; l'expansion de l'Empire et la paix romaine créent les conditions qui permettent que se réalise le « Allez enseigner toutes les nations en mon nom » (Mt 28,19, cité par Eusèbe en XVI, 8). Par cette méditation sur l'histoire, Eusèbe permettait à ses contemporains de se penser pleinement Romains et chrétiens, d'autant que « en notre temps », dit-il, cette vocation de l'Empire s'accomplissait. Quand, avec Constantin, l'empereur devient chrétien, il peut alors être vraiment image de Dieu sur terre ; sa royauté est une image de celle du Logos, le Fils par lequel le Père, souverain universel et tout-puissant, exerce sa royauté sur terre : « Le roi aimé de Dieu, portant l'image de la royauté d'en haut, tient le gouvernail et dirige, à l'imitation du Tout-Puissant, tout ce qui est sur la terre » (I, 6). « Bien-aimé de Dieu », l'empereur chrétien est doté de vertus charismatiques : raison, sagesse, bonté, justice, tempérance, courage et par-dessus tout piété – ce sont celles du souverain idéal de la tradition philosophique –, qu'il ne prend pas pour des mérites personnels mais bien pour des grâces reçues d'en haut. En cela, il est vraiment « philosophe » car « il se connaît lui-même » ; reconnaissant sa position subalterne et aspirant au Royaume d'en haut, il invoque le Père céleste pour son salut et celui du peuple dont il a la charge. Mais de quelle mission Constantin, qui ne fut baptisé que sur son lit de mort, était-il concrètement investi dans l'Église ? Tout était à inventer.

Si enseigner la vraie doctrine, donner force de loi à une formule de foi définie par un concile, en faire exécuter les décisions, ordonner la construction d'églises, prendre des mesures à l'encontre des cultes traditionnels incombe désormais à l'empereur chrétien, quelle est sa place dans l'Église alors même qu'il n'est pas baptisé ou quand il est considéré comme hérétique, alors même qu'il impose une orthodoxie qui n'est pas reçue par tous, dans un contexte de querelles théologiques graves ? Dès le règne du fils de Constantin, Constance II (317-361), le conflit est ouvert entre les évêques qui défendent la foi établie par le concile de Nicée (325)

contre des définitions de conciles postérieurs que l'empereur impose ; ils sont alors chassés de leur siège et envoyés en exil. Les réactions sont très vives : Hilaire, évêque de Poitiers, dans un pamphlet particulièrement violent, traite Constance d'Antichrist ! C'est donc la place de l'empereur dans l'Église et sa compétence en matière de définition de la foi qui sont à repenser.

« L'empereur est dans l'Église et non au-dessus de l'Église. » Cette formule d'Ambroise, évêque de Milan (339/340-397), résume bien la pensée des évêques au cours des dernières décennies du IV^e siècle, en particulier dans l'Occident romain. En 386, il rappelait fermement les « droits du sacerdoce » au jeune empereur Valentinien II non encore baptisé : en matière de foi, « ce sont les évêques qui sont juges des empereurs » et non l'inverse, surtout si l'empereur est suspect d'hérésie ou a commis une faute grave. En 390, à l'empereur Théodose, coupable d'avoir, dans un mouvement de colère, ordonné un massacre contre les habitants de Thessalonique, il refusa l'accès à l'église avant d'avoir fait une pénitence publique ; l'empereur s'y soumit d'une manière dont Ambroise ne manqua pas de souligner ensuite l'exemplarité édifiante. D'un empereur « évêque des affaires du dehors », tel que se serait nommé Constantin, à un empereur « premier des laïcs » tel que se le représente Ambroise, il est clair que la conception de l'empereur chrétien a évolué au cours du IV^e siècle. Plus que Constantin, c'est désormais Théodose qui est le modèle du souverain chrétien idéal ; il en a les qualités : crainte de Dieu et piété, clémence, maîtrise de soi et humilité ; c'est ainsi qu'il mérite la victoire et, pour lui et pour son peuple, cette « félicité éternelle que Dieu dispense aux âmes réellement pieuses » (Augustin, *Cité de Dieu* , V, 26). L'humilité apparaît désormais comme la vertu essentielle de l'empereur chrétien. À l'imitation du Christ, qui « s'est fait obéissant jusqu'à la mort », l'empereur doit être soumis à Dieu, mais aussi à l'Église, en matière de foi, de conduite et même dans sa façon d'exercer le pouvoir.

Mais, si l'Empire romain avait pu être pensé comme voulu par Dieu et accompli en empire chrétien, son ébranlement par les attaques des Barbares et la prise de Rome par les Goths en 410 obligeaient les chrétiens à dépasser l'idée de l'éternité de Rome, à ne pas lier le sort de l'Église à celui d'un État terrestre quel qu'il soit, fût-il chrétien, et à ne pas confondre « les

extrémités de la terre » à évangéliser avec les frontières de l'Empire. « Horreur, l'Univers s'écroule », écrit Jérôme (*Lettre* 128), mais aussi, appelant à la pénitence : « Ce sont nos péchés qui font la force des Barbares » (*Lettre* 60). Augustin, lui, invite à relire l'histoire de Rome et à réfléchir sur la vieillesse du monde, amené à disparaître, mais auquel le Christ, par son Incarnation, a apporté le salut. Dépassant les représentations de la cité idéale, même dilatée aux dimensions du monde, Augustin énonce alors : « Deux amours ont bâti deux cités. L'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, la cité terrestre, l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi, la cité céleste » (*Cité de Dieu* , XIV, 28). Il ne s'agit pas d'opposer une cité terrestre entièrement mauvaise et une cité céleste hors du temps et désincarnée : il s'agit de deux amours. Les deux cités ne sont pas contradictoires : la cité terrestre qui peut faire régner la paix et la concorde n'est pas méprisable, mais elle est insuffisante et ne saurait être une fin ; la cité céleste, dans son voyage sur la terre, dépasse toutes les formes d'État et les transcende : elle « attire à elle des citoyens de toutes les nations [...] de tous les points de la terre » pour les conduire « vers le Royaume qui n'aura point de fin » (*Cité de Dieu* , XXII, 30).

FRANÇOISE THELAMON

Roma christiana, Roma aeterna
La place acquise par l'Église de Rome pendant
l'Antiquité tardive

La victoire de Constantin sur son rival Maxence au pont Milvius, le 28 octobre 312, ne lui avait pas seulement ouvert les portes de Rome et du pouvoir, elle a signé l'avènement de l'Antiquité tardive. Au cours de cette période longue de quelque trois siècles, les dates les plus significatives pour l'histoire de l'Église romaine tiennent à deux années marquées par des événements survenus hors de la Ville, mais qui étaient gros d'avenir pour elle : 330 et 429.

Le 11 mai 330, le nouveau prince fondait Constantinople ; par là, il se ralliait à une politique de régionalisation de l'Empire qui a connu son achèvement sous Théodose. Et cela a conduit à une semblable régionalisation de la chrétienté. En est témoin le troisième canon du concile de Constantinople de 381 : « Que l'évêque de Constantinople ait la primauté d'honneur après l'évêque de Rome, car cette ville est la nouvelle Rome », auquel a fait écho de façon plus appuyée encore le vingt-huitième canon du concile de Chalcédoine, en 451. Rome a bien pu chaque fois protester, c'en était fini pour elle de la primauté universelle qu'elle entendait tenir non de son statut politique mais de ses origines apostoliques. L'Orient lui était désormais largement fermé, même si ses Églises ont continué à se tourner vers elle lorsqu'elles étaient en délicatesse avec l'empereur.

Au printemps 429, d'autre part, quatre-vingt mille Vandales, hommes, femmes et enfants, passèrent le détroit de Gibraltar et s'emparèrent presque

sans coup férir de l'*Africa* romaine. Acquis à l'arianisme, les nouveaux maîtres voulurent imposer leur foi à leurs sujets ; il s'ensuivit un siècle de persécution, tantôt féroce, tantôt feutrée. Même si l'Église locale sortit victorieuse de l'épreuve, elle avait connu une longue éclipse et ne retrouva jamais son éclat. Or le nombre de ses évêchés, la gloire de ses martyrs et le vivace souvenir laissé par des pasteurs comme Cyprien ou Augustin faisaient d'elle la seule Église occidentale qui pût rivaliser avec Rome ; son effacement permit à l'Église romaine d'exercer en Occident ce primat qu'elle n'avait pu sauvegarder en Orient. Car, si l'Italie du Nord résista un temps, les jeunes Églises des Gaules et des Espagnes virent d'emblée dans le pape de Rome le patriarche indiscuté de l'Occident.

Au moins à l'origine, la faveur impériale a beaucoup contribué à cette aura reconnue à l'Église romaine car, à peine entré dans l'*Urbs*, Constantin multiplia les initiatives à son endroit. Avec la *basilica Constantiniana* (Saint-Jean-de-Latran), il la dota d'une vaste et luxueuse cathédrale, plus apte que les « maisons de prière » à rassembler les fidèles autour de leur évêque. Il éleva pour Pierre une basilique non moins vaste au Vatican, pour Paul une autre église – sans doute plus modeste – sur la route d'Ostie, tandis que, sur l'Appia, la *basilica Apostolorum* (Saint-Sébastien) célébrait conjointement ces deux « colonnes » de l'Église locale. Pour lui-même enfin, il fit construire sur la via Labicana une église funéraire et un mausolée dans lequel reposa finalement sa mère Hélène. Et, tout au long du IV^e siècle, les princes ont poursuivi dans la même voie, les constantinides en élevant Saint-Laurent et Sainte-Agnès, la dynastie théodosienne en reconstruisant Saint-Paul-hors-les-Murs pour en faire l'égal de Saint-Pierre, que sa dédicace saluait comme une « demeure royale ».

Au V^e siècle, les évêques de Rome étaient devenus assez puissants pour édifier des basiliques qui puissent rivaliser avec ces fondations impériales, comme Sainte-Marie-Majeure, sur l'Esquilin, œuvre de Sixte III (432-440). Et, si leurs prédécesseurs ont été moins ambitieux, ils ont contribué eux aussi à l'émergence dans l'*Urbs* d'une topographie chrétienne dont Charles Pietri a magistralement reconstitué le tempo. En ville, cela est passé par la construction des *tituli*, à la fois églises et centres de catéchèse, dont le réseau était devenu si dense dès le V^e siècle qu'il n'était pas un fidèle qui eût à parcourir plus de cinq cents mètres pour assister à l'office.

Et il en est allé de même hors les murs, avec la multiplication dans les cimetières et les catacombes de sanctuaires plus ou moins importants en l'honneur des martyrs. Aucune autre ville ne pouvait entrer en concurrence avec Rome pour le nombre et la qualité de ces édifices ; Rome offrait par là un modèle d'équipement ecclésiastique d'autant plus remarquable qu'il était au service d'une pastorale originale, dont les traits principaux ont été acquis dès l'épiscopat de Damase (366-384).

Les inscriptions en vers à la calligraphie splendide que ce pontife avait prodiguées sur les tombes des martyrs ne se bornent pas à l'éloge des saints ; ce qu'elles célèbrent par leur retour régulier de cimetière en cimetière n'est autre que l'agrégation à la communauté romaine de ces héros de la foi chrétienne. « Christianisation de Rome et romanisation du christianisme » (Richard Krautheimer) sont ainsi les deux faces d'un même processus qui est allé croissant au long de l'Antiquité tardive et dont Damase n'a été que le premier chantre – mais quel chantre ! En est témoin l'éloge qu'il avait destiné à la *basilica Apostolorum* : s'il y concède, un peu du bout des lèvres, que Pierre et Paul avaient été « envoyés par l'Orient », c'est pour ajouter qu'à cause du sang qu'ils y avaient répandu « Rome peut les revendiquer comme des citoyens à elle » ; aussi les salue-t-il pour finir comme de « nouvelles étoiles », ce qui revenait à identifier ces princes de la *Roma christiana* aux Gémeaux Castor et Pollux qui veillaient depuis les origines, ou presque, sur le salut de la *Roma aeterna*.

Que Pierre et Paul aient ainsi été convoqués pour cette réinterprétation chrétienne de l'idéologie civique de Rome n'est évidemment pas innocent, les papes du IV^e siècle n'ayant cessé d'exalter l'enracinement apostolique de leur Église et la figure de Pierre, derrière laquelle se dessinait en filigrane leur propre portrait de successeurs de l'Apôtre. Ce thème si abondamment orchestré par leurs écrits a également trouvé une traduction en images dans les peintures des catacombes et sur les sarcophages dont beaucoup ont été exportés, ce qui n'a pas peu contribué à diffuser en Occident l'idéologie pontificale. En témoignent les cuves du début du IV^e siècle, sur lesquelles Pierre est représenté sous les traits de Moïse, tel un patriarche du « nouvel Israël », et surtout les scènes de la fin du siècle où le Christ, dans son palais céleste, remet sa Loi à Pierre en présence de Paul qui l'acclame. À la différence du tout premier art chrétien, qui offrait un accès

immédiat aux Écritures, il est ici signifié que la réception de l'Écriture doit se faire en l'Église, et singulièrement par l'intermédiaire de l'Église de Rome.

Or, pour traduire cela, les artisans ont usé d'une composition hiératique et donné aux protagonistes de la scène des traits dans lesquels l'iconographie chrétienne, jusqu'à nos jours, n'a cessé de puiser son inspiration. Ce n'est pas le moindre legs que l'Église de Rome de l'Antiquité tardive ait laissé à l'Église universelle, mais il en est un autre, propre à l'Occident, sur lequel il convient également d'insister : celui du langage.

Cela vaut pour la langue juridique – le droit canonique et sa jurisprudence – que la papauté a commencé à forger à partir du IV^e siècle en s'inspirant étroitement du droit romain. En cela aussi, Damase a été un initiateur : la chancellerie pontificale qu'il a considérablement étoffée préfigure la curie, tandis que l'expression *decreuimus* dont il a usé dans ses rapports avec les Églises d'Occident annonce les décrétales du Moyen Âge. Du reste, l'appellation de « Siège apostolique » qui se répand sous son pontificat visait surtout à traduire l'idée que l'Église romaine était source de droit, et les images de Pierre-Moïse sur les sarcophages contemporains ne disaient pas autre chose : en privilégiant les scènes du Sinaï – remise de la Loi et « miracle de la source » –, c'est la figure d'un législateur qu'elles exaltent.

L'apport n'a pas été moindre dans le domaine de la langue sacrée. Damase – encore lui – avait sollicité son secrétaire Jérôme afin qu'il traduise en latin les Écritures ; ce qu'il reçut en réponse n'est autre que la Vulgate. Mais il en va de même de la substitution du latin au grec dans les célébrations : elle donna lieu à l'élaboration de la liturgie romaine, dont le formulaire est une création des plus originales, mélange harmonieux de grandeur et de sobriété, de simplicité et de dignité. Ce fin connaisseur de la culture antique qu'était Henri-Irénée Marrou le tenait pour « le dernier, et non le moindre, chef-d'œuvre de la civilisation classique ». Certes, il fallut attendre la réforme carolingienne pour que cette liturgie se répande à travers l'Occident, mais, dès lors et jusqu'à Vatican II, elle a été le patrimoine commun des fidèles catholiques romains.

JEAN GUYON

IV

Définir la foi

Hérésies et orthodoxie

La diversité caractérise le christianisme naissant, selon les formes que prennent les relations avec le judaïsme, les rapports avec le monde polythéiste pénétré par les missions vers les « gentils », et la référence au Christ dans les communautés primitives. Les Épîtres de Paul et les Actes des Apôtres de Luc témoignent de conflits ; des différences existent entre la théologie des écrits johanniques et celle des Évangiles synoptiques. On pourrait multiplier les exemples, en tenant compte aussi des plus anciens parmi les écrits chrétiens, qualifiés ultérieurement d'« apocryphes ». Multiples, les « Églises » construisent leur identité ; les individus, les doctrines et les usages circulent, tandis que s'expriment des aspirations à l'unité. Tant que les « Églises » vivent le présent comme imminence des derniers temps, les divisions, lorsqu'elles provoquent des troubles, apparaissent comme autant de signes de l'heure ultime et il suffit pour les comprendre et les dominer d'y voir l'intervention des « faux prophètes » que décrit la tradition vivante de l'apocalyptique. Dès lors, cependant, que la Parousie (le retour du Christ) tarde à se manifester et que le christianisme s'organise pour assurer sa diffusion dans un monde qu'il ne perçoit plus seulement comme étranger, il est contraint de se représenter ses conflits internes comme le fait une société établie dans une certaine permanence et d'associer aux critères de délimitation et d'exclusion tirés de son héritage original des modèles empruntés à l'univers qui l'entoure.

L'opposition entre « hérésies » et « orthodoxie » est le résultat de l'affermissement des structures institutionnelles. Eusèbe de Césarée, au IV^e siècle, a imposé pour très longtemps l'image de l'unité originelle de

l'Église, attaquée par des « hérésies » survenues plus tard. Ce tableau a présidé à l'historiographie, à quelques exceptions près, jusqu'au XX^e siècle. Il a alors été bouleversé par Walter Bauer, qui s'est efforcé de montrer que les courants qualifiés ultérieurement d'« hérétiques » étaient majoritaires au II^e siècle, alors que les tendances considérées rétrospectivement comme « orthodoxes » étaient minoritaires. La thèse de Bauer, même si elle est contestable dans le détail, s'accorde avec le progrès des connaissances rendu possible depuis quelques décennies par les découvertes concernant le gnosticisme, telle la bibliothèque copte de Nag Hammadi (en Égypte), par la prise en compte sans préjugé de la littérature dite « apocryphe », et par une perception affinée des rapports entre christianisme et judaïsme aux premiers siècles. L'une des faiblesses de la thèse, cependant, est d'avoir conservé le couple « hérésie » et « orthodoxie », restant ainsi tributaire de concepts produits par l'apologétique.

La notion d'« hérésie » se précise en effet au milieu du II^e siècle, dans une description unifiante de l'erreur qui sert par la suite de cadre et d'instrument à la polémique, et dont témoigne en premier lieu l'œuvre de l'apologiste (et martyr) Justin. L'adoption d'un modèle commun d'exclusion se situe au moment où l'Église cherche à être reconnue en définissant son authenticité selon les manières de penser de ceux qu'elle doit convaincre. Le *Traité contre toutes les hérésies qui se sont produites* de Justin est perdu, mais des allusions dans l'*Apologie* et dans son *Dialogue avec Tryphon*, ainsi que des traces chez Irénée de Lyon, permettent de reconstituer son hérésiologie. Avant Justin, le terme *haireisis* a été emprunté aux Grecs pour désigner des tendances divergentes, dans un sens défavorable, ainsi dans la Lettre de Paul aux Galates (5,20) et dans sa première Lettre aux Corinthiens (11,19). Même dans les Actes des Apôtres – où il est employé généralement, conformément à la coutume des juifs hellénisés, pour évoquer les courants du judaïsme, de manière neutre –, une nuance négative apparaît (en 24,14). Dans la deuxième Lettre de Pierre (2,1-2), l'un des écrits les plus tardifs du Nouveau Testament, *haireseis*, au pluriel, est employé au sens de « doctrines pernicieuses », et *hairetikos*, dans la Lettre à Tite (3,10) attribuée à Paul, est nettement péjoratif. Sens péjoratif qui s'accroît encore dans les lettres d'Ignace d'Antioche.

Ce qui est nouveau chez Justin, c'est, d'une part, l'aggravation du sens restrictif du mot appliqué aux « faux prophètes » et à l'origine diabolique des fauteurs de troubles ; c'est, d'autre part, l'adaptation polémique à l'hérésiologie chrétienne de schémas propres à l'historiographie de l'époque hellénistique et impériale, traitant des « écoles » philosophiques. On peut dire, en résumé, que Justin tire parti du sens vague d'« école de pensée » pris par le mot *haireisis* dans les traités *Peri hairesion* (*Sur les hérésies*), à partir de la seconde moitié du II^e siècle avant J.-C. ; à distinguer de l'« école » institutionnelle, *scholè*, dont parlent les ouvrages intitulés *Successions des philosophes*, quelque peu antérieurs, à propos des quatre écoles d'Athènes (Académie, Lycée, Jardin, Portique). L'analogie ainsi établie par Justin entre les « écoles » philosophiques et les « sectes » chrétiennes permet de priver de l'appellation de « chrétiens » des gens dont on attribue les convictions à l'initiative d'êtres humains pervers et, grâce au motif juif et chrétien de la fausse prophétie, à une origine démoniaque ; elle permet d'esquisser aussi la thèse faisant de Simon le Magicien le père de toutes les hérésies et de rendre plausible une généalogie des « sectes ». L'hérésiologie est née.

Irénée en systématise et en durcit le discours, tournant les « écoles » en ridicule et introduisant le soupçon sur l'influence de la philosophie, Tertullien faisant ensuite de Platon le pourvoyeur des « hérésies ». On aboutit au III^e siècle à la méthode illustrée par la *Dénonciation de toutes les hérésies* du Pseudo-Hippolyte, qui identifie chaque « secte » à un système païen, puis, au IV^e siècle, au genre de la somme hérésiologique, parachevé par Épiphane et son *Panarion*, ou *Boîte à remèdes*. Même les Pères plus favorables à la philosophie, comme Clément d'Alexandrie et Origène, exploitent le plus possible la puissance accusatrice de l'appellation « hérésie ». C'est dorénavant un grief majeur dans les débats théologiques et les conflits institutionnels au sein de l'Église. Lorsque l'Empire devient chrétien, la législation publique sévit contre les suspects d'hérésie, comme l'attestent le *Code théodosien* et, plus tard, le *Code justinien*.

L'instrument hérésiologique est forgé par Justin et développé par Irénée à l'époque où deux grandes crises traversent le christianisme, provoquées par Marcion et par les « gnostiques » : l'un rejette l'héritage juif et la loi biblique et constitue une Église rivale ; les autres allégorisent l'Écriture et

revendiquent l'accès à la connaissance pure qui les place au-dessus des « simples » et des pasteurs qui les gouvernent, contestant ainsi radicalement l'autorité des institutions dont l'Église est en train de se doter. Cet instrument est alors complété par le thème de la « succession » authentique, ébauché par Justin dans le contexte de la controverse avec le judaïsme et non sans quelque écho de la manière dont le pharisaïsme établissait à son profit la continuité de la transmission de la Torah depuis Moïse. Au temps d'Irénée, en revanche, la rupture avec le judaïsme est consommée, et les chrétiens accusés de judaïser sont eux aussi mis au ban, et qualifiés d'hérétiques. Il reste qu'indirectement l'influence de représentations issues du judaïsme se fait sentir sur la théorie de la succession authentique remontant aux Apôtres et au Christ. Cette continuité institutionnelle et normative est censée porter la tradition de vérité, unique et pure, opposée à l'apostasie et aux dissensions des « hérétiques ». C'est aussi avec Irénée que s'affirme la constitution d'un canon du Nouveau Testament, autre pièce maîtresse de l'orthodoxie sur laquelle l'Église, dans sa conquête de l'unité, assoit son autorité.

L'ensemble des normes qui construisent l'« orthodoxie » est parachevé au IV^e siècle, quand les défenseurs du concile de Nicée, dans les documents officiels, opposent l'*orthodoxia* à l'« hérésie » arienne. Quant à l'adjectif « orthodoxe », il qualifie dorénavant la foi de l'Église, par opposition à ce qui est dénoncé comme hérésie ; qu'il s'agisse des jugements en matière de doctrine, des écrits, des évêques ou de tout adepte de la règle de foi précisée et confirmée par les conciles œcuméniques.

ALAIN LE BOULLUEC

Des concurrents du christianisme

Gnose et manichéisme

Privilégiant, l'une et l'autre, une connaissance (*gnosis*) qui est illumination directe dans l'homme, la gnose et le manichéisme ont puissamment concurrencé le christianisme aux premiers siècles de notre ère. La gnose s'est manifestée dans l'Empire romain entre le II^e et le IV^e siècle, illustrée par des maîtres dont la mémoire a été gardée par la polémique des Pères de l'Église. Natifs d'Égypte, de Syrie ou d'Asie Mineure, ces maîtres, dont l'héritage culturel s'enracine dans le paganisme comme dans la tradition juive ou chrétienne, ont construit des systèmes de pensée qui, malgré leur diversité, s'accordent sur un point fondamental : le monde est la création défectueuse d'un dieu inférieur (le démiurge) dans laquelle l'homme est emprisonné. Porteur toutefois d'une étincelle de lumière provenant de l'Inconnaissable, l'homme peut remonter à ses véritables origines s'il parvient à revivifier cette lumière intérieure. Être « gnostique » (*gnostikos*, « celui qui connaît »), c'est se défaire des liens du corps, en prenant conscience de la négativité de l'univers et de soi-même dans l'univers. En connaissant, on dépasse les lois perverses de l'histoire et du temps, mises en place par le créateur, afin de réintégrer le « plérôme » (plénitude).

Plusieurs systèmes gnostiques ont identifié le dieu créateur au Dieu de la Bible : le livre de la Genèse est l'histoire mythique d'un Dieu jaloux qui a alourdi l'homme d'un corps pour l'asservir. Le Christ est un envoyé céleste, révélateur des mystères du commencement et de la fin. Par une tradition occultée, cette instruction, confiée à quelques disciples choisis,

comme Thomas, Philippe, Jacques et Marie Madeleine, a été mise sous forme écrite par des auteurs anonymes entre le II^e et le III^e siècle.

Cette relecture, qui bouleversait les fondements du christianisme, suscita la réaction des Pères de l'Église, lesquels réfutèrent la gnose, conscients de ses dangereuses implications. Adversaire menaçant d'une Église en train de se structurer, prônant un salut par la seule voie de la connaissance individuelle et n'ayant nul besoin des hiérarchies ecclésiastiques, la gnose fut taxée d'hérésie, ses adeptes persécutés, ses écrits détruits – politique de répression poursuivie par l'État romain devenu chrétien.

La gnose fut d'abord exclusivement connue par ses opposants : Irénée de Lyon (*Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur*, entre 180 et 185), le Pseudo-Hippolyte de Rome (*Réfutation de toutes les hérésies*, début du III^e siècle) et Épiphane de Salamine (*Panarion*, « boîte à remèdes », fin du IV^e siècle), mais aussi Tertullien de Carthage, Clément d'Alexandrie et Origène. En milieu païen, Plotin, dont l'école romaine était fréquentée par des gnostiques, et son élève Porphyre de Tyr se dressèrent, au III^e siècle, contre une doctrine qui associait mythe et philosophie. Bien que polémique, la documentation de controverse est utile car elle nous renseigne sur les noms et les théories d'un certain nombre de maîtres : Valentin et ses élèves Ptolémée et Héracléon, Carpocrate, Isidore et Basilide, tous natifs d'Égypte, les Syriens Saturnile et Ménandre et l'Asiate Marc le Mage. À partir d'Alexandrie, d'Antioche et de Rome, les doctrines gnostiques s'éparpillèrent dans tout l'Empire.

Dès la fin du XVIII^e siècle, on retrouva des textes composés par les gnostiques eux-mêmes : écrits en copte, langue de l'Égypte à l'époque chrétienne, ce sont des traductions d'originaux grecs perdus, des II^e et III^e siècles. Ces textes sont conservés en des *codices* (le *codex* est l'ancêtre du livre) reliés, confectionnés vers 350 : le *codex* Askew, le *codex* Bruce et le *codex* de Berlin. La découverte archéologique majeure fut celle de Nag Hammadi (Haute-Égypte) où l'on dégagait une bibliothèque gnostique entière : treize *codices* en papyrus, assemblés au milieu du IV^e siècle, soit cinquante-trois traités, étaient enfouis dans une jarre, cachée dans une grotte surplombant le Nil. Des évangiles, des apocalypses, des homélies ainsi que

des exposés de philosophie et de mythologie constituent la riche palette de ce corpus. Ce sont des textes de teneur ésotérique, destinés à l'instruction de ceux qui s'engagent sur la voie de la connaissance. En 2006, la restauration d'un nouveau *codex* a été achevée : découvert en 1970 en Moyenne-Égypte, le *codex* Tchacos contient quatre traités gnostiques dont le plus surprenant est sans doute l'*Évangile de Judas* . L'étude concomitante de ces sources permet de redécouvrir une doctrine, fascinante et complexe, qui a sa place parmi les grandes constructions de l'histoire de la pensée.

La tendance dualiste exprimée dans la gnose par la séparation entre un dieu parfait et un dieu créateur devient plus nette dans le système de pensée élaboré par Mani (216-276). Né en Babylonie du Nord, à Mardinu, Mani passa son enfance dans une communauté baptiste du Dastumisan pratiquant ascétisme et purifications rituelles. À douze ans, en 228, selon différentes sources, Mani eut une révélation de son jumeau céleste, descendu de la terre de la lumière. Après une seconde visite de l'ange, douze ans après, Mani quitta la secte pour diffuser le message divin reçu : la véritable pureté découle de la séparation, en l'homme comme dans l'univers, entre ce qui appartient à la lumière et ce qui appartient à la ténèbre. Depuis la capitale sassanide, Séleucie-Ctésiphon, Mani entreprit des voyages missionnaires durant trente ans. Avec l'appui de Shabuhr I^{er} , il fonda des communautés dans tout l'Iran. Dans l'Empire romain, après la Mésopotamie et l'Égypte (vers 240), sa doctrine toucha l'ensemble des provinces. Pendant un séjour à Ctésiphon (262-263), il prépara les statuts de son Église. La mort de Shabuhr I^{er} (272/273) mit un terme à l'extraordinaire expansion de la religion de Mani, et l'avènement de Vahram I^{er} , influencé par le clergé mazdéen, le priva de la protection royale. Convoqué par le nouveau roi à Beth Lapat (Susiane), accablé de fausses accusations et jeté en prison, Mani s'éteignit (276), condamné au supplice des chaînes : on commémorait chaque année sa passion à la fête du Bêma. La mort de Mani puis celle de son successeur Sis (284) marquèrent le début de la persécution.

Selon une formule bien attestée, la doctrine de Mani est celle des « deux principes et des trois temps ». Les deux principes sont bien et mal, lumière et ténèbre, coéternels, opposés l'un à l'autre, dont les rapports s'articulent en trois temps : le temps de la séparation ; le temps médian, où la lumière

est agressée par la ténèbre et s'y mélange ; le temps final, où elles sont à nouveau séparées. La cosmogonie (genèse du monde), l'anthropogonie (genèse de l'homme) et la sotériologie (doctrine du salut par un rédempteur) se greffent sur le temps médian, pendant lequel la lumière emprisonnée est progressivement libérée par un dispositif cosmique de filtrage. Le combat mythique entre bien et mal s'intériorise dans tout manichéen qui sépare la lumière de la ténèbre par un comportement ascétique et un régime alimentaire végétal, riche en particules lumineuses. Mythe et doctrine s'enchevêtrent dans les neuf ouvrages composés par Mani, dont il ne reste que des fragments : le *Shabuhragan* , l'*Évangile vivant* , le *Trésor* , les *Mystères* , les *Légendes* , l'*Image* , les *Géants* , les *Lettres* , les *Psaumes* et *Prières* – tous en syriaque, excepté le *Shabuhragan* .

Sa doctrine est revêtue d'éléments empruntés à d'autres religions (bouddhisme, zoroastrisme, christianisme), afin de s'adapter à tout contexte culturel, mais aussi parce que Mani estimait être l'ultime maillon de la chaîne des messagers divins. En mettant par écrit sa révélation, Mani se distinguait toutefois des autres fondateurs de religion – Bouddha, Zoroastre, Jésus ; il appliquait à lui-même la métaphore du « sceau de la prophétie », signifiant que c'est en lui que se réalise la révélation.

L'extraordinaire diffusion du manichéisme s'appuie sur l'organisation sans faille de son Église, structurée en deux classes : laïcs et religieux ; ces derniers sont des apôtres itinérants, astreints à un code moral très exigeant.

La pensée de Mani revisite selon une grille de lecture dualiste des éléments de la tradition chrétienne. Si le refus de la Bible juive est très net, la figure de Jésus, un Jésus céleste dont Mani se proclame l'apôtre et le paraclet (le consolateur – le terme désigne l'Esprit saint), est honorée. L'Église fit face au manichéisme, qu'elle accusa d'hérésie à cause de sa distinction entre un dieu du bien et un dieu du mal créateur (le Dieu de la Bible), du rejet des écritures vétérotestamentaires et de la relecture de la figure de Jésus. À partir de 280 (lettre de Théonas d'Alexandrie) se multiplient les mises en garde contre la propagande manichéenne, jusqu'à la rédaction des réfutations : la toute première, les *Actes d'Archélaüs* (vers 345), décrit Mani comme un Perse barbare s'infiltrant dans le monde chrétien. Cette image, reprise par l'hérésiologie – de Cyrille de Jérusalem (348) à Épiphane de Salamine (376), de Filastre (385) à Photius (870) –, contraste avec celle transmise par la tradition persane et arabe, où Mani

jouit d'un grand prestige. L'État romain réagit contre le manichéisme : l'édit de Dioclétien (297) en accusa les sectateurs d'espionnage pour le compte du roi perse, les condamnant à des châtiments extrêmes. Augustin, manichéen pendant dix ans, en atteste la pénétration en Afrique proconsulaire.

Le manichéisme a été éclairé, depuis le début du XX^e siècle, par la découverte de sources de première main. Des *codices* coptes de Medinet Madi (Fayoum, IV^e siècle) au petit *codex* grec de Cologne (V^e siècle) et aux fouilles archéologiques de l'oasis de Dahlah (ancienne Kellis), entreprises en 1982, une riche documentation sur les manichéens d'Égypte a été mise au jour.

Banni en Occident, le manichéisme s'épanouit en Orient, avec des fortunes diverses, et parvint, par la route de la soie, jusqu'en Asie centrale et en Chine, illustré par d'abondantes sources littéraires et iconographiques. Si Marco Polo rencontra des manichéens à Zaitun, en 1292, des vestiges du XVI^e siècle attestent la permanence de cette religion en Chine du Sud.

MADELEINE SCOPELLO

L'élaboration d'une orthodoxie aux IV^e et V^e siècles

Ces deux siècles sont un temps d'intense élaboration doctrinale, marquée d'abord par les controverses trinitaires, puis, au V^e siècle, par la querelle christologique ; les premières comme la seconde mettaient en cause la divinité du Fils et du même coup l'économie du salut qu'elle implique. Les solutions finalement retenues fondent la foi de la majorité des chrétiens encore aujourd'hui, même si nombre d'entre eux avouent ne pas croire que Jésus soit réellement Fils de Dieu et semblent sceptiques sur sa Résurrection. Il s'agit pourtant du point fondamental dont dépend l'identité des chrétiens : au sein du monothéisme hérité des juifs, la foi en Jésus-Christ Fils de Dieu, liée à la question du salut, les contraint à formuler les relations que celui-ci entretient avec Dieu le Père. Est-il Dieu comme lui ? ou un être divin distinct du Père ? ou encore une créature de Dieu, fût-elle la première ? Pour assurer le salut de l'humanité, le Fils doit être pleinement Dieu et pleinement homme.

Diverses solutions avaient déjà été envisagées aux siècles précédents : recourant à des concepts de la philosophie grecque tels *ousia* (« substance » ou « essence »), *hupostasis* (« hypostase », existence réelle), *prosopon* (« personne ») ou *phusis* (« nature »), elles oscillaient entre deux écueils, le modalisme (représenté par Sabellius), insistant sur l'unité de la substance divine (*ousia*) au détriment de la reconnaissance des trois personnes distinctes, et le dithéisme accordant au Fils une substance divine propre et égale à celle du Père. La question est rouverte au début du IV^e siècle par

Arius, prêtre d'Alexandrie, qui, au nom de Dieu seul inengendré, considère le Fils, engendré par le Père, comme une créature et définit une théologie trinitaire selon laquelle le Fils est subordonné et inférieur au Père. Mais Constantin, seul empereur depuis 324, désireux de faire l'unité de l'Église après celle de l'Empire, réunit un concile général à Nicée en 325 pour définir une date de Pâques et une orthodoxie communes à tous les chrétiens de l'Empire. L'Église est en effet désormais reconnue comme une institution officielle dans l'ensemble de l'Empire. Contre l'arianisme, l'*homoousios*, qui affirme que le Fils est « de la même substance » (ou essence) que le Père, est adopté par toutes les Églises, et les propositions d'Arius anathématisées, lui-même étant exilé.

Cette formule suscita cependant plus que des réserves parmi les évêques d'Orient à cause d'une interprétation sabellienne toujours possible. Aussi les discussions occasionnèrent-elles durant près de quarante ans une succession de synodes dans lesquels les arianisants, soutenus par l'empereur Constance (337-361), regagnèrent du terrain. Une théologie antinicéenne de la similitude se développa, oscillant entre le semblable selon la substance (*homoios kat'ousian*) et le simple semblable (*homoios*), destinée à écarter les extrêmes : sabelliens pour qui le Fils n'est qu'une modalité du Père et ariens radicaux défendant la différence de substance (*heteroousios*) du Fils.

Une solution médiane, l'homéisme, l'emporta en 359 ; elle fut adoptée le 1^{er} janvier 360 comme foi officielle par Constance, qui voyait là le moyen d'imposer l'unité à tout l'Empire. Les opposants furent exilés. C'est cette foi que partagea aussi, hors de l'Empire, Ulfila, l'évangéliste des Goths. La mort de Constance, en 361, remit en cause cet équilibre : face au danger de l'arianisme radical, les positions nicéennes sont réaffirmées à Alexandrie par Athanase (concile « des confesseurs » de 362), et reconnues à Antioche par l'ancien homéen Méléce (synode de 363). Mais Valens (364-378) reprend à son tour la politique homéenne de Constance. Sa mort marque le début du revirement nicéen fortement soutenu par Théodose (379-395). Son édit du 28 février 380 définit l'orthodoxie à partir de la foi des évêques de Rome et d'Alexandrie, symbole à ses yeux de l'unité de l'Empire. Il convoque un synode de tout l'Orient à Constantinople, en mai 381, tandis qu'en Occident le concile d'Aquilée condamne les derniers

homéens, exilés par Gratien (375-383). La foi de Nicée est réaffirmée par cent cinquante évêques et explicitée sur deux points, précisant que « le règne du Christ n'aura pas de fin » et affirmant la divinité de l'Esprit saint, « adoré et glorifié avec le Père et le Fils ». L'édit du 30 juillet 381 ne reconnaît comme « catholiques » que ceux qui professent cette foi, les autres étant rejetés comme hérétiques.

La réflexion christologique se poursuit autour de la question de la coexistence en Jésus de l'humain et du divin. Là encore, les positions extrêmes seront écartées après d'âpres discussions, au profit d'un compromis entre les deux principales tendances représentées par l'Église d'Alexandrie et celle d'Antioche. La première, monophysite, défendait une christologie de l'unique nature (*phusis*) du Verbe incarné ; la seconde, dyophysite, insistait sur les deux natures (*phuseis*) du Christ, tout en reconnaissant son unité dans la personne réelle. Or la confusion entre les concepts de nature et de personne contribuait à brouiller le débat : les monophysites accusaient leurs adversaires de diviser le Christ et d'enseigner deux Fils, à quoi les diophysites répondaient que les monophysites niaient l'humanité du Christ et mettaient en cause l'économie du salut. On ne pouvait non plus admettre une distinction trop affirmée dans le Christ entre le Verbe divin et l'homme Jésus, comme le faisait Nestorios de Constantinople, l'union réelle disparaissant alors au profit d'une simple union morale portant atteinte à la divinité de Jésus ; pas plus qu'on ne pouvait accepter le mélange des deux natures, divine et humaine, l'humain disparaissant au profit de la seule divinité – autre position extrême défendue par l'archimandrite Eutychès, qui séduisit Théodose II (408-450).

Celui-ci réunit un concile à Éphèse, en 431, pour résoudre la crise suscitée par la position nestorienne. Le parti de Cyrille d'Alexandrie (412-444), majoritaire, obtint la condamnation et la déposition de Nestorios, approuvées par les légats romains puis par l'empereur, qui l'exila, mais aucune décision doctrinale ne fut prise hormis la reconnaissance du symbole de Nicée. Une tentative de rapprochement entre Alexandrie et Antioche opérée après le concile, en 433, échoua. Eutychès, d'abord condamné par Flavien de Constantinople en 448, en accord avec Rome, se voit soutenu par le nouvel évêque d'Alexandrie, Dioscore (444-454) ; celui-ci est désigné par Théodose II pour présider un nouveau concile à Éphèse en 449, où Eutychès est réhabilité contre l'avis des légats romains, tandis

que Flavien et les Antiochiens sont violemment écartés. Les décisions de ce concile, réaffirmant le monophysisme, furent confirmées par l'empereur, mais condamnées par Léon de Rome, auteur d'un *Tome* adressé à Flavien et nettement diophysite, qui dénonçait le « brigandage » d'Éphèse.

Le rapport des forces se renverse avec la mort de Théodose II. Le nouvel empereur, Marcien (450-457), hostile à Eutychès et à Dioscore, convoque un nouveau concile en 451, à Chalcédoine. Réunis en octobre, trois cent cinquante évêques, presque tous orientaux, annulent les décisions d'Éphèse II (449) et entérinent, après de longues discussions, une christologie diophysite, en partie reprise du *Tome* de Léon, proclamant l'union des deux natures parfaites dans la personne du Christ incarné : « Un seul et même Fils [...], engendré pour nous et pour notre salut de la Vierge Marie, mère de Dieu [*Théotokos*] [...], reconnu en deux natures, sans confusion, sans changement, sans division, sans séparation [...], une seule personne et une seule hypostase. » Cette solution doctrinale de conciliation fut considérée comme un éclaircissement apporté au symbole de Nicée-Constantinople, et non comme une nouvelle définition de foi. Mais l'union ne put finalement se faire entre chalcédoniens et monophysites, qui s'organisèrent très tôt en Églises séparées, aujourd'hui encore actives (Égypte).

Nicée, Constantinople, Éphèse (431) et Chalcédoine sont considérés dans l'histoire de l'Église comme les quatre conciles « œcuméniques » qui ont fondé la doctrine chrétienne.

ANNICK MARTIN

V

Édifier des structures chrétiennes

Structurer les Églises

Dans une homélie sur le chapitre VI des Actes des Apôtres, Jean Chrysostome (mort en 407) s'interroge sur la fonction réellement exercée par les « sept hommes de bonne réputation, remplis d'Esprit et de sagesse », que les Douze instituent pour « le service des tables » dans la première communauté de disciples de Jésus de Nazareth établie à Jérusalem : « Mais quelle dignité leur conféra-t-on ? Quelle ordination reçurent-ils ? C'est ce qu'il faut savoir. Était-ce celle des diacres ? Et pourtant ce n'est pas le cas dans les Églises, mais alors c'est aux prêtres qu'il appartient d'administrer ? Il n'y avait même pas encore d'évêques, mais seulement les apôtres. Ainsi je crois qu'il s'ensuit clairement et évidemment que ni le nom de diacres ni celui de prêtres ne s'appliquent à eux ; et pourtant, c'est dans ce but qu'ils furent ordonnés. »

L'embarras du prédicateur est patent, l'expression tâtonnante : la lecture cursive des Actes ne lui permet pas d'identifier avec évidence, à l'âge apostolique, les charges et fonctions qu'il connaît dans sa propre Église au tournant du IV^e siècle : évêque, diacre, prêtre. L'historien contemporain n'est guère mieux armé que Chrysostome pour aborder les premiers temps de la structuration ministérielle des communautés chrétiennes. Des allusions et incidentes contenues dans les lettres unanimement attribuées à Paul – les premiers écrits chrétiens –, il ressort qu'à Jérusalem les Douze, c'est-à-dire les disciples directement choisis par Jésus (à l'exception de Matthias, qui a remplacé Judas) et envoyés par lui en mission (d'où leur nom d'apôtres), constituent, avec Jacques, le « frère du Seigneur », les piliers du groupe se réclamant du Nazaréen. Les communautés que crée ou rencontre Paul au fil

de ses voyages sont, elles, placées sous la direction de collègues de responsables nommés *episcopoi* (« surveillants ») ou *diakonoï* (« serviteurs »), sans qu'il soit possible de bien préciser les nuances éventuellement attachées aux différentes dénominations. Il en va pareillement pour le terme *presbyteroi* que l'on trouve dans les Actes des Apôtres. La difficulté est d'autant plus grande que les mêmes vocables ont été conservés au fil du temps pour désigner les principales fonctions en usage dans les communautés chrétiennes de la « Grande Église », mais avec une acception qui a changé. C'est pourquoi la tradition érudite parle pour l'époque primitive d'« évêques », de « presbytres », mais aussi, peut-être avec quelque incohérence, de « diacres », supposant implicitement par là que cette dernière fonction est substantiellement restée la même au cours des âges. Toute la question est donc de déterminer à quel moment et selon quels processus les termes de *presbyteroi* et d'*episcopoi* ont acquis leur signification moderne, ce qui rend légitime de les traduire respectivement par « prêtres » et par « évêques ».

Pendant la première moitié du II^e siècle, peut-être vers 110-120, la correspondance d'Ignace d'Antioche, aussi discutée que demeurent sa composition exacte et son texte, témoigne en faveur de l'émergence d'une évolution décisive de l'organisation ecclésiastique. En effet, dans les lettres que, sur la route qui le mène à Rome pour y subir le martyre, Ignace envoie à différentes Églises d'Asie Mineure, il ne cesse d'exhorter les chrétiens à l'unité et de recommander à tous la soumission à l'*episcopos* qui « tient la place de Dieu lui-même » (*Épître aux Magnésiens*, 6, 1) : une direction collégiale a ici fait place à un évêque unique – les savants utilisent l'expression de « monoépiscopat » – qui préside à une communauté hiérarchisée dotée de « prêtres » et de « diacres ». Le ton particulièrement polémique de cette correspondance laisse penser qu'une telle transformation a suscité débat. Révolution ou mutation graduelle ? Les sources ne permettent guère de répondre, même si les Épîtres pastorales, dont l'authenticité paulinienne est généralement déniée, et en conséquence l'assignation chronologique très disputée, attestent une tendance à la précision croissante des fonctions et obligations des serviteurs des Églises, l'établissement de ministres permanents et une spécialisation progressive des tâches. Certains spécialistes identifient même dans ces textes les traces

d'un monoépiscopat. Quoi qu'il en soit, le passage à l'épiscopat unique a touché peu à peu, au fil du II^e siècle, selon une chronologie variable, toutes les communautés de la « Grande Église » ; c'est ainsi que le polémiste antichrétien Celse (cf. Origène, *Contre Celse*, V, 59) désigne, au tournant du II^e siècle, le réseau majoritaire de communautés chrétiennes en communion les unes avec les autres par opposition aux petits groupes dissidents.

Cette nouvelle constitution épiscopale a permis de donner une visibilité accrue à l'apostolicité dont se réclament les communautés de la « Grande Église » (aussi bien d'ailleurs que leurs adversaires). En effet, dès Paul, et de manière de plus en plus accentuée au fil des décennies, l'investiture apostolique, directe ou indirecte, apparaît comme le réquisit *sine qua non* de toute autorité dans les Églises. Au tournant du I^{er} siècle, la *Lettre de l'Église de Rome à l'Église de Corinthe* (42, 1-4 et 44, 2) orchestre toutes les harmoniques de ce thème : « Les apôtres ont reçu pour nous la Bonne Nouvelle par le Seigneur Jésus-Christ ; Jésus, le Christ, a été envoyé par Dieu. Donc le Christ vient de Dieu, les apôtres viennent du Christ ; les deux choses sont sorties en bel ordre de la volonté de Dieu. Ils ont donc reçu des instructions et, remplis de certitude par la résurrection de notre Seigneur Jésus-Christ, affermis par la Parole de Dieu, avec la pleine certitude de l'Esprit saint, ils sont partis annoncer la Bonne Nouvelle que le royaume de Dieu allait venir. [...] Ayant reçu une connaissance parfaite de l'avenir, ils établirent [des “épiscopos” et des “diakonos”], et posèrent ensuite comme règle qu'après la mort de ces derniers d'autres hommes éprouvés leur succéderaient dans leur office. »

De cette tradition confiée aux apôtres et à leurs successeurs, les évêques de la « Grande Église » revendiquent d'être les dépositaires et les interprètes légitimes et exclusifs face à tous les dissidents : dès le troisième quart du II^e siècle, des « successions de la vérité » sont dressées pour Corinthe et Rome et opposées aux « successions de l'erreur » des maîtres gnostiques. C'est ainsi que naissent des listes épiscopales, qui projettent de manière anachronique, dans le passé le plus lointain des communautés, l'organisation monoépiscopale. Au tournant du II^e siècle, Tertullien peut s'exclamer à l'adresse de ses rivaux : « Montrez l'origine de vos Églises ; déroulez la série de vos évêques se succédant depuis l'origine, de telle

manière que le premier évêque ait eu comme garant et prédécesseur l'un des apôtres ou l'un des hommes apostoliques restés jusqu'au bout en communion avec les apôtres. Car c'est ainsi que les Églises apostoliques présentent leurs fastes » (*Des prescriptions des hérétiques* , 36, 1). L'absence d'une structuration épiscopale des groupes dissidents pouvait constituer de ce point de vue une faiblesse dans les controverses entre chrétiens.

Au cours du III^e siècle, la *Didascalie des apôtres* , un règlement canonico-liturgique syrien placé sous un patronage apostolique, ou la correspondance de Cyprien, l'évêque de Carthage, ou encore les critiques dont Origène parsème ses œuvres témoignent en faveur du nouvel équilibre ministériel des communautés chrétiennes. En tant que chef d'une Église, élu par l'ensemble de la communauté, et sacré par d'autres évêques venus en voisins assister à l'élection, l'évêque en est le liturge par excellence : c'est lui qui célèbre principalement l'eucharistie, aidé des diacres pour apporter les offrandes et distribuer le pain et le vin consacrés. C'est lui qui accueille dans l'Église, administre généralement le baptême et, le cas échéant, excommunie ; c'est lui qui place le pécheur au rang des pénitents et le réintègre. C'est lui qui, après avis de la communauté, confie les charges et fonctions et ordonne tel ou tel à tel ou tel office. C'est lui qui est susceptible d'être appelé à arbitrer les conflits entre membres de la communauté et à indiquer la règle de foi lors de controverses doctrinales. C'est lui qui gère, avec le concours des diacres, la caisse et les biens de la communauté, si bien qu'il apparaît au regard extérieur, et en particulier aux yeux des autorités romaines, comme le véritable président de l'association des chrétiens.

Sous ses ordres se trouvent directement placés les clercs (« ceux auxquels a été assignée une part »), toujours des hommes dans la « Grande Église » (si l'on excepte le cas particulier des diaconesses), que les sources distinguent de plus en plus, depuis le courant du II^e siècle, des laïcs (« ceux qui appartiennent au peuple »), sans qu'il faille durcir par trop cette distinction : les frontières inférieures du clergé restent longtemps incertaines, d'autant qu'un cursus clérical ne se met que progressivement en place et que les charges subalternes (diaconesse, sous-diacre, acolyte, exorciste, lecteur, portier, chantre, fossoyeur) varient d'une Église à une

autre. Ainsi, au début des années 250, l'Église de Rome compte « 46 prêtres, 7 diacres, 7 sous-diacres, 42 acolytes, 52 exorcistes, lecteurs et portiers » (Corneille, évêque de Rome, cité par Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, VI, 43, 11). Les diacres sont attachés très directement à la personne de l'évêque et l'assistent dans toutes ses activités. Les prêtres paraissent avoir surtout un rôle de suppléance de l'évêque (pour l'eucharistie, le baptême ou la prédication) et ils apparaissent souvent dans les sources de manière plus discrète que les diacres. Les rivalités de ces collèges de clercs ne sont pas rares, les uns comme les autres pouvant couramment avoir accès à l'épiscopat.

La révolution constantinienne accélère le processus d'institutionnalisation des Églises et le versement de subsides aux clercs entraîne une définition plus précise du clergé, des aptitudes requises de ses membres et de leur carrière, tandis que les progrès de la diffusion du christianisme aboutissent à un élargissement des compétences des prêtres.

MICHEL-YVES PERRIN

Initiation chrétienne, culte et liturgie

Dans la pétition que le philosophe Justin de Naplouse, tenant école à Rome et disciple du Christ, adresse à l'empereur Antonin le Pieux et à ses fils adoptifs Marc Aurèle et Lucius Verus, peu après le milieu du II^e siècle, en défense et illustration de ses frères dans la foi, l'auteur évoque deux rites des chrétiens :

« Quant à nous, après avoir lavé celui qui croit et s'est adjoint à nous, nous le conduisons dans le lieu où sont assemblés ceux que nous appelons nos frères. Nous faisons avec ferveur des prières communes pour nous, pour l'illuminé, pour tous les autres, en quelque lieu qu'ils soient, afin d'être jugés dignes, après avoir appris la vérité, d'être trouvés pratiquant la vertu et gardant les commandements, et d'être ainsi sauvés pour un salut éternel. Quand les prières sont terminées, nous nous donnons le baiser de paix.

Ensuite on apporte à celui qui préside l'assemblée des frères du pain et une coupe d'eau et de vin trempé. Il les prend et loue et glorifie le Père de l'univers par le nom du Fils et de l'Esprit saint, puis il fait une longue action de grâces [*eucharistia*] pour tous les biens que nous avons reçus de lui. Quand il a terminé les prières et l'action de grâces, tout le peuple présent pousse l'exclamation : "Amen." "Amen" est un mot hébreu qui signifie : "ainsi soit-il".

Lorsque celui qui préside a fait l'action de grâces, et que tout le peuple a fait l'acclamation, ceux que nous appelons diacres distribuent à chacun des présents le pain, le vin et l'eau qui ont reçu l'action de grâces, et ils en portent aux absents » (*Première Apologie* , 65).

Le premier des rites, ici à peine décrit, est le baptême (mot dérivant d'un verbe grec qui signifie « tremper, plonger »). Il tire son origine de pratiques d'immersion rituelle très répandues dans le judaïsme palestinien contemporain de Jésus de Nazareth. Conçu comme purificateur, ce type de bain pouvait être doté d'une signification eschatologique, comme dans le cas du mouvement de Jean le Baptiste, et n'être conféré qu'une fois en signe de conversion (*metanoia*) ; Jésus le reçut (Mc 1,9-11), et lui-même baptisa (Jn 3,22), ainsi que ses disciples à son imitation. Ce geste de pénitence, accompli en signe de la « rémission des péchés », acquit une signification nouvelle puisque cet acte est souvent présenté dans les Actes des Apôtres comme exécuté au « nom de Jésus » : il signe l'adhésion pleine et entière à la foi en Christ, l'intégration à une communauté chrétienne, et Paul de Tarse l'interprète comme la participation à la mort et à la résurrection du Christ (Rm 6,3-5). Dès les premiers textes chrétiens, diverses désignations lui sont données qui furent promises à une large diffusion : « sceau de l'Esprit » (2 Co 1,22 ; Ep 1,13 ; 4,30), « bain de la nouvelle naissance et de la régénération » (Tt 3,5), « circoncision où la main de l'homme n'est pour rien » (Col 2,11) ; et il est associé à l'image d'une « illumination » (Ep 5,8-14 ; He 6,4 ; etc.).

Dès la seconde moitié du II^e siècle est progressivement attestée une préparation au baptême – le catéchuménat (d'un mot grec signifiant « instruction orale ») – qui vise, d'une part, à éprouver le sérieux de la demande d'adhésion du futur baptisé et à constater la conversion de son mode de vie aux prescriptions alors reconnues comme définissant l'être chrétien, et, d'autre part, à assurer une formation doctrinale et morale. Les *Catéchèses baptismales* d'un Cyrille de Jérusalem au milieu du IV^e siècle ou d'un Théodore de Mopsueste quelques décennies plus tard, pour ne prendre que deux exemples, permettent de connaître les différentes étapes du catéchuménat – leur ordre et leur chronologie peuvent varier selon les Églises : inscription sur la liste des catéchumènes, exorcismes (souvent répétés), catéchèses, jeûnes et veilles, pénitences, tradition (transmission orale) et reddition (récitation par le catéchumène) du symbole de foi, tradition du Notre Père. Le baptême, administré préférentiellement lors de la vigile pascale, comporte différents rites : après avoir renoncé solennellement à Satan, le diable, et à ses œuvres – la place de cet acte est

différente en Occident –, le catéchumène, qui a été oint, une ou plusieurs fois, d'huiles, prend place, nu, dans la cuve baptismale remplie d'eau préalablement bénie, avant que l'évêque en personne – sauf délégation à un prêtre – ne le baptise, par immersion ou infusion, « au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit ». Une autre onction, parfumée celle-là, suit généralement et est interprétée comme symbolisant l'Esprit saint. Le catéchumène est alors devenu néophyte (en grec une « nouvelle plante »), nouveau baptisé, et porte pendant une semaine des vêtements blancs ; il peut dès lors accéder pleinement au second rite qu'évoque Justin : l'eucharistie.

La genèse et l'histoire de ce rituel durant les premiers siècles sont particulièrement difficiles à analyser, et dès lors controversées, car les sources – si l'on excepte Justin – sont fort rares et très allusives. En effet, à partir du tournant du II^e siècle tend à s'établir progressivement dans les communautés de la « Grande Église » une forte réticence à évoquer devant des non-baptisés les rites baptismal et eucharistique, le second plus que le premier. Cette attitude, que le polémiste réformé Jean Daillé (1594-1670) dénomma « discipline de l'arcane », s'accompagne d'une caractérisation croissante de ces rituels comme des « mystères » nécessitant une « initiation ». Car, à partir de l'époque hellénistique, et dans le sillage de précédents platoniciens, l'usage métaphorique de la terminologie des cultes à mystères polythéistes connut une diffusion massive. Seul un « initié » – c'est ainsi que les sources grecques dénomment très souvent un baptisé – peut avoir connaissance du rituel eucharistique dans sa totalité et y prendre part.

Celui-ci, aussi diversifiées que soient ses formes selon les régions et les Églises, comprend deux parties principales : la première est faite de lectures de textes scripturaires (Ancien et Nouveau Testament) – leur nombre est variable – suivies d'une homélie que prononce généralement le président de l'assemblée des fidèles, et qui a pour visée, sauf exception, de commenter tout ou partie de ces textes. Puis vient le renvoi des catéchumènes et des pénitents auquel veillent diacres et portiers. Les pénitents sont ceux qui ont commis des péchés graves et publics, tels l'apostasie, l'hérésie, l'adultère ou le meurtre, et qui ont été de ce fait excommuniés par l'évêque, mais souhaitent pouvoir réintégrer la pleine communion des fidèles. Si leur réconciliation est jugée possible – cela dépend des normes et pratiques en

vigueur dans leur Église comme de l'acquiescement de leur évêque –, ils sont alors inscrits dans le groupe des pénitents pour une durée variable jusqu'à leur réconciliation solennelle et ne peuvent assister qu'à la première partie de la messe avant d'être renvoyés, généralement en même temps que les catéchumènes.

Commence alors le rite eucharistique proprement dit, réservé aux seuls baptisés, qu'évoque en détail pour la fin du IV^e siècle le livre VIII des *Constitutions apostoliques*, une compilation canonico-liturgique réalisée probablement en milieu antiochien. Une prière, dite « anaphore » dans le monde grec, est prononcée par un évêque ou un prêtre – ce sont dans la « Grande Église » les seuls habilités à le faire – sur du pain et du vin éventuellement mêlé d'eau et sur des offrandes que les fidèles ont préalablement apportées. Cette prière d'action de grâces, dont, au fil des siècles, le texte tend progressivement à se fixer, et qui comprend généralement, mais non nécessairement, le rappel du dernier repas de Jésus avec ses disciples, est considérée comme opérant un changement du pain et du vin en corps et sang du Christ. S'il ne faut pas chercher avant le milieu du V^e siècle, sauf cas exceptionnels, de développements précis sur la nature et les modalités de cette transformation, il convient de noter l'accent mis fréquemment, tout du moins dans les témoignages issus des chrétientés orientales, sur la puissance transmutatrice de l'Esprit invoqué sur les offrandes. Les éléments eucharistiés sont ensuite distribués par les diacres aux fidèles, et ces derniers peuvent, le cas échéant, les emporter chez eux pour les consommer quand ils souhaitent communier. En effet, l'eucharistie a lieu tous les dimanches, et éventuellement plusieurs fois par semaine, selon un calendrier qui est propre à chaque Église.

Compris comme un « sacrifice spirituel » en très étroite relation avec le « sacrifice du Christ accompli sur la Croix », selon une thématique chère à l'auteur de l'Épître aux Hébreux, le rituel eucharistique est l'objet d'une sacralisation croissante au fil des siècles, qui emprunte aux modèles vétérotestamentaires des sacrifices offerts au Temple de Jérusalem : c'est tout un lexique sacrificiel qui tend à désigner les dispositifs liturgiques (bâtiments, tables et récipients) qui lui sont liés aussi bien que les ministres qui l'accomplissent, cependant que se multiplient les règles et les interdits, en particulier d'ordre sexuel.

Les acclamations et les chants des fidèles scandent ces cérémonies dont les rituels ne cessent de s'enrichir au long des siècles et de fasciner les observateurs extérieurs, tandis que l'eucharistie, au gré des controverses doctrinales, devient la pierre de touche de la communion des Églises : la crise donatiste en Afrique du Nord comme la crise monophysite dans l'Orient méditerranéen en offrent de très nombreux exemples.

MICHEL-YVES PERRIN

Christianisation de l'espace et christianisation du temps

La *Passion des Sept Dormants d'Éphèse*, que connaissait Grégoire de Tours, narre l'histoire de chrétiens pourchassés qui s'étaient endormis dans une grotte au temps de la persécution de l'empereur Dèce (249-251). Ils se réveillèrent de leur long sommeil sous l'empereur Théodose II (408-450) et l'un d'entre eux gagna la ville proche. Quelle ne fut pas sa surprise de voir « le signe de la croix gravé sur la porte de la cité » ! Cette notation résume à elle seule toute une révolution politique et religieuse – le passage pour le christianisme du statut d'adhésion criminelle à celui de religion d'État –, et témoigne en faveur de l'inscription visible de cette transformation dans l'espace de la vie quotidienne au sein de l'Empire romain (la situation est différente en ce qui concerne l'Empire perse).

À partir de la fin des années 310, croix et chrismes – le signe formé par l'entrelacement des deux premières lettres grecques du mot *Christos*, « le Christ » – fleurissent de plus en plus, souvent en signe de protection ou d'exorcisme, sur les monuments publics et privés : bornes milliaires en Afrique ou linteaux des portes des maisons ou des églises, pressoirs ou bornes de délimitation des territoires villageois en Syrie, fontaines ou statues à Éphèse, pour ne prendre que quelques exemples, sans oublier les sépultures. L'affirmation spatiale de la présence chrétienne se marque aussi par l'érection de lieux de réunion pour les chrétiens de plus en plus clairement identifiables dans la trame urbaine comme dans les campagnes. Ce processus, lequel avait commencé au cours de la seconde moitié du III^e siècle (probablement à la faveur de l'édit de l'empereur Gallien qui, en

260, avait mis fin aux persécutions générales des chrétiens et ouvert la période de la « Petite Paix de l'Église », comme la dénomment les historiens modernes), avait été brutalement stoppé par la persécution de Dioclétien. Les mesures de répression prises en 303 et qui connurent une application inégale selon les régions prévoyaient en effet la destruction des lieux d'assemblée des chrétiens.

La paix revenue, c'est une véritable révolution édilitaire qui saisit selon une chronologie et une intensité variables nombre d'Églises dans le monde romain : la nécessité de reconstruire les édifices détruits, le soutien financier des notables chrétiens, mais aussi des simples fidèles, l'exemple de l'empereur Constantin lui-même, qui, à Rome et dans l'Italie centrale d'abord, puis aux Lieux saints de Palestine, prend en charge la construction d'églises et de sanctuaires, contribuent à la multiplication des lieux de réunion des chrétiens. Pour des raisons avant tout fonctionnelles – il s'agit de concevoir des édifices capables d'abriter des communautés en pleine croissance démographique –, le plan dit basilical (rectangulaire) est généralement privilégié et décliné suivant de très nombreuses variantes. Il permet également une efficace répartition et distinction des espaces intérieurs entre le chœur, où se trouve l'autel et se tiennent les prêtres, et le reste de la basilique, où prennent place les fidèles. Dans certaines régions, l'orientation de l'édifice est objet d'attention. Un évident souci de visibilité accompagne ces nouvelles constructions : y contribuent la toiture généralement exhaussée de la nef médiane, la monumentalité de plus en plus accentuée de l'entrée, l'éventuelle construction d'annexes (cour, dénommée *atrium*, précédant l'église, baptistère, résidence épiscopale, etc.). Aussi dépendante qu'elle soit de la structure du parcellaire urbain et de ses mutations (achats, ventes et dons), l'implantation des bâtiments chrétiens à l'intérieur des villes connaît ainsi une importante transformation qui a pu aboutir dans quelques cas, en deux siècles ou plus, à une véritable saturation de l'espace urbain et périurbain : la ville moyenne d'Oxyrhynque, en Égypte, comptait au moins deux églises au début du IV^e siècle, douze vers 400 et plus de vingt-cinq en 535/536. C'est qu'aux édifices sis dans la cité s'ajoutent ceux qui ont été élevés à ses pourtours, dans le *suburbium*, auprès des tombes des martyrs, puis des saints moines ou évêques.

Le soin que revendiquent les chrétiens pour la sépulture de ceux d'entre eux qui sont morts martyrs, la conviction de plus en plus répandue de leur capacité d'intercesseur auprès du Christ juge, le développement de la pratique de l'inhumation *ad sanctos*, c'est-à-dire auprès de leurs tombes, qui favorise la constitution alentour de véritables cités des morts – témoins certaines catacombes romaines ou les nécropoles de sainte Salsa à Tipasa (en Algérie aujourd'hui) ou de Manastirine à Salone, en Croatie – se traduisent aussi par la monumentalisation des tombes vénérées et par l'éventuelle construction de sanctuaires propres à attirer les pèlerins, le plus souvent venus en voisins de la ville proche. L'inégale répartition spatiale des corps saints favorise la circulation de reliques, le plus souvent linges ou huiles préalablement placés au contact des restes vénérés, qui sont considérés comme porteurs de la même puissance de guérison, et plus généralement de miracle, à ce titre susceptibles d'aimer les dévotions des fidèles, et donc propres à stimuler les élans édilitaires. Dans ce contexte, les lieux attachés à un épisode de l'Ancien ou du Nouveau Testament tiennent une place à part : traditions juives, mémoires chrétiennes et légendes locales concourent à un inventaire en perpétuel accroissement selon un mouvement sans précédent d'appropriation de l'espace. S'il convient de ne pas surestimer l'ampleur des pèlerinages à longue distance en « Terre sainte » dans l'Antiquité tardive – le voyage d'Égérie, en 381-384, reste un cas exceptionnel –, la diffusion de reliques de la vraie Croix dans tout le monde méditerranéen témoigne en faveur d'une intense fascination. Les chrétiens avaient une histoire ; ils acquièrent désormais une géographie.

Cette conquête de l'espace prend aussi la forme d'une substitution symbolique : ainsi, ce ne sont plus les lieux de culte païens, officiellement fermés à partir de 392, qui jouissent du droit d'asylie (privilege d'inviolabilité) et accueillent les fugitifs, mais, de plus en plus, les sanctuaires chrétiens, en un processus complexe de sacralisation. De surcroît, les édifices de culte païens peuvent être l'objet de l'ardeur destructrice de chrétiens, et ce dès le milieu du IV^e siècle, au point qu'au début du siècle suivant des empereurs essaient parfois de protéger les temples désormais désertés. Dans la plupart des cas, cependant, ces édifices ne sont pas immédiatement réutilisés pour le culte chrétien : il faut des décennies, voire des siècles, pour effacer le souvenir des « démons ».

À cette christianisation de l'espace répond une christianisation du temps. Les chrétiens avaient en effet conservé le rythme hebdomadaire de la semaine juive, qui pouvait s'harmoniser aisément avec celui de la semaine planétaire (jour de la Lune, de Mars, etc.) dont l'usage tendait à se diffuser au sein du monde romain. Mais, d'une part, dans la « Grande Église », l'observance du sabbat avait été abandonnée au profit de celle du repos le dimanche, jour associé à la résurrection du Christ, et, d'autre part, les évêques blâmaient, avec un succès mitigé, l'emploi du nom des planètes pour désigner les jours de la semaine. Par ailleurs, au cours du II^e siècle, une fête annuelle de Pâques à contenu spécifiquement chrétien avait été instaurée, mais la détermination de ce jour divisait les chrétiens. Les uns la célébraient au temps de la Pâque juive, qui commençait au soir du quatorzième jour du mois de Nisan, soit à la pleine lune suivant l'équinoxe de printemps, ce qui conduisait à mettre l'accent sur la Passion du Christ, puisque, selon la chronologie de l'Évangile de Jean, Jésus a été crucifié un 14 Nisan ; les autres, le dimanche suivant la festivité juive, ce qui valorisait la Résurrection. Le premier comput devint vite minoritaire, et le concile impérial de Nicée (325) en bannit l'usage dans la « Grande Église ». Le second fut généralement adopté, mais, quels que soient les efforts entrepris pour parvenir chaque année à une détermination du jour de Pâques valable pour l'ensemble du monde chrétien, des divergences subsistèrent durant toute l'Antiquité. Enfin, au plus tard au tournant du III^e siècle, une fête de la nativité du Christ fut établie le 25 décembre à Rome, et le 6 janvier à Alexandrie. Les raisons qui ont conduit à l'adoption de ces deux dates restent obscures et controversées. D'autres fêtes annuelles liées au Christ, puis, bientôt, à la Vierge, apparurent dans certaines Églises, et leur observance se diffusa selon une chronologie et une géographie variables.

Avec Constantin, le temps chrétien commença à être pris en compte par la législation impériale. C'est ainsi que, dès 321, le « jour du Soleil », le dimanche, devient un jour chômé pour permettre aux populations des villes de se rendre dans les églises (*Code théodosien* , II, 8, 1 et *Code justinien* , III, 12, 2). En 389, une loi fixe les jours de vacance des tribunaux : le 1^{er} janvier, les anniversaires des fondations de Rome (21 avril) et de Constantinople (11 mai), les sept jours précédant Pâques, les sept jours suivant cette fête, les dimanches, les anniversaires de naissance et

d'accession à la pourpre des empereurs (*Code théodosien* , II, 8, 19). Le temps de la liturgie chrétienne s'insinue dans le calendrier public. Dès 367, une amnistie pascalle est attestée (*ibid.* , IX, 38, 3) et, en 380, une loi prévoit la suspension de toute instruction au criminel pendant le carême (*ibid.* , IX, 35, 4), car, comme l'expliquera une disposition ultérieure, « pendant ces jours où l'on attend la libération des âmes, on ne doit pas supplicier les corps » (*ibid.* , IX, 35, 5).

À partir des décennies centrales du IV^e siècle, les évêques essaient de concurrencer le calendrier des réjouissances païennes en multipliant les fêtes des martyrs et en s'efforçant d'organiser de véritables cycles de fêtes chrétiennes. En 392, l'autorité impériale, probablement sollicitée, interdit les courses du cirque le dimanche sauf si l'anniversaire de l'empereur tombe ce jour (*ibid.* , II, 8, 20). Cette exception n'est bientôt plus tolérée, tandis que les fêtes païennes sont officiellement supprimées ; certaines, telles les calendes de janvier, survivent cependant, comme en témoignent, au fil du V^e siècle, les plaintes récurrentes des pasteurs. Mais la croissance continue du nombre des fêtes chrétiennes au cours de l'Antiquité tardive, le soutien des empereurs et les ralliements massifs au christianisme aboutissent à une transformation presque totale des repères traditionnels du temps public.

MICHEL-YVES PERRIN

Dignité des pauvres et pratique de l'assistance

S'interroger sur ce que les chrétiens des six premiers siècles accomplirent en faveur des pauvres, c'est rejoindre un vaste problème, hérité de plusieurs siècles de débats : le christianisme a-t-il, par son expansion à travers le monde antique, apporté des progrès en matière sociale et humanitaire ? Le XVIII^e siècle s'était déjà posé cette question, par exemple avec Montesquieu. Le siècle suivant se partagea entre ceux qui reprochaient aux chrétiens de n'avoir offert aux malheureux que des soulagements, sans critiquer l'ordre social ni, surtout, tenter d'abolir l'esclavage, et ceux qui, par zèle apologétique, présentaient la diffusion initiale du message évangélique comme une innovation dépassant par avance les Lumières et la Révolution française. Parmi les seconds, le plus illustre est sans conteste Chateaubriand (même si ce ne sont pas ses *Études historiques* ni son *Génie du christianisme* qui lui valent de nos jours sa réputation) ; mais il faudrait citer surtout Franz de Champagny, dont les livres influencèrent l'évêque de Pérouse Giuseppe Pecci, le futur auteur, en tant que pape Léon XIII, de la première encyclique sur la condition des ouvriers. Avec son *Histoire de l'esclavage dans l'Antiquité*, Henri Wallon, l'un des pères fondateurs de la III^e République, participa lui aussi à cette controverse, en soulignant tout ce qu'il trouvait de novateur dans la manière dont les premiers chrétiens considéraient et traitaient les esclaves. Du XX^e siècle à aujourd'hui, la discussion reste ouverte : certains historiens minimisent l'apport humanitaire du christianisme, n'y voyant qu'un aspect de l'évolution générale des idées et des mœurs gréco-romaines ; d'autres

insistent sur l'originalité des valeurs et des pratiques chrétiennes, ainsi que sur les heureux changements qu'elles auraient suscités.

Or il se trouve que l'attitude face aux pauvres et celle face à l'esclavage constituent deux exemples contrastés du rôle social joué par le christianisme dans le monde antique. Ce sont là, pour ainsi dire, deux pôles opposés : si l'Église n'a pas refusé le système esclavagiste, elle a grandement innové en faveur des pauvres, dans le domaine des réalisations concrètes comme dans celui des représentations collectives. Cet écart s'explique surtout par la diversité des prescriptions que les chrétiens des premiers siècles trouvèrent dans la Bible. Quand bien même celle-ci aurait contenu quelques versets condamnant *explicitement* l'esclavage, il aurait été extrêmement difficile de les mettre en pratique, sauf à l'échelle de communautés peu nombreuses et marginales, tant étaient fortes les pesanteurs socio-économiques et les habitudes psychologiques. Aristote n'imaginait une société sans esclaves que si les navettes s'étaient mises à tisser toutes seules. Comment les chrétiens de l'Antiquité, accoutumés comme leurs contemporains à voir dans la servitude d'une partie de la population une donnée élémentaire de leur vie quotidienne, auraient-ils pu décréter intolérable cette institution que leurs Écritures n'interdisaient pas ? En revanche, le soin des pauvres et des malheureux occupa d'emblée dans la tradition chrétienne une place centrale, puisque Jésus lui-même, d'après l'Évangile selon Matthieu (25,35-36), s'était pleinement identifié à eux : « Car j'ai eu faim et vous m'avez donné à manger ; j'ai eu soif et vous m'avez donné à boire ; j'étais un étranger et vous m'avez recueilli ; nu, et vous m'avez vêtu ; malade, et vous m'avez visité ; en prison, et vous êtes venus à moi. »

Cette énumération, dont l'écho se propage de Justin de Rome (martyr en 165) aux *Constitutions apostoliques* (compilées vers 380) et bien au-delà, amène à s'interroger sur la diversité de ceux que les textes patristiques et, par suite, la bibliographie contemporaine regroupent habituellement sous le nom vague et très englobant de « pauvres ». Il s'agit tout d'abord des malheureux, de ceux qui se trouvent dans une situation, ponctuelle ou durable, de souffrance et de besoin : les indigents de toutes sortes, les expatriés sans soutien, les malades isolés, les détenus, ainsi que, dans la continuité des plus anciennes injonctions bibliques, les veuves et les orphelins. Les « pauvres » de nos sources sont également ceux qui ne

disposent pour vivre que du nécessaire ou de guère plus : d'humbles artisans ou paysans, que l'imprécision du vocabulaire risquerait parfois de nous faire confondre avec des mendiants. Ce sont encore tous les déclassés, celles et ceux que les troubles politiques et les invasions de l'Antiquité finissante ont privés de leurs biens et de leur statut : Ambroise de Milan, Jérôme, Victor de Vita et surtout Grégoire le Grand s'intéressent beaucoup à eux, comme s'ils étaient spécialement sensibles à ces bouleversements de l'ordre social, et comme s'ils jugeaient particulièrement pitoyable l'infortune de ceux qui s'étaient d'abord habitués à la richesse et aux honneurs. Ces « pauvres » sont enfin ceux qui, disposant d'une petite propriété, s'en voient dépouillés par un voisin plus puissant, comme le Naboth de la Bible, cher à Ambroise. En ce sens, est « pauvre » toute victime, tout opprimé, tout individu confronté à un plus fort.

Mais, si le lexique de nos sources s'avère ambigu, la pratique des Églises antiques ne fait pas de doute. Les Actes des Apôtres attestent que, sur le modèle des communautés juives, les premiers « chrétiens » (ils ne s'appelaient pas encore ainsi) de Jérusalem procuraient, au moins sous la forme de repas collectifs, une assistance aux veuves de leur entourage. Vers la fin du II^e siècle, Tertullien parle de cotisations versées par les croyants pour la nourriture et l'inhumation des indigents, pour l'aide aux orphelins, aux serviteurs devenus vieux, aux naufragés et à ceux qui se trouvaient aux mines ou en prison à cause de leur foi. Au milieu du siècle suivant, l'Église de Rome entretenait plus de mille cinq cents veuves et indigents. C'est justement dans les années 250 que cette pratique chrétienne de l'assistance commence à dépasser le strict cadre communautaire pour s'adresser indistinctement à toutes les victimes d'une épidémie de peste : il en va ainsi à Carthage sous l'épiscopat de Cyprien, puis à Alexandrie sous Denys. Une nouvelle étape est encore franchie en 313 avec le « tournant constantinien ». Désormais installées dans la légalité, voire favorisées par le pouvoir central, les Églises développent en direction de tous des structures d'assistance d'un type nouveau ; elles obtiennent même des empereurs chrétiens la reconnaissance officielle du service qu'elles rendent ainsi à la société. La seconde moitié du IV^e siècle voit fleurir un vocabulaire original, bien perçu comme tel par un Augustin d'Hippone, et qui nomme les bâtiments où se dispense l'aide aux malheureux : ainsi le mot grec *xenodokheion*, qui

donne en latin *xenodochium* , semble-t-il désigner un édifice où sont reçus les gens de passage (pèlerins, mais aussi vagabonds) et soignés les malades. Ces établissements charitables fonctionnent grâce à la générosité des simples fidèles, mais aussi des aristocrates et des princes chrétiens ; ils emploient un personnel spécifique : médecins, infirmiers, brancardiers (comme les *parabalani* d'Alexandrie, au début du V^e siècle). Leur importance et le nombre de leurs bénéficiaires varient considérablement selon les lieux : on y accueille d'une douzaine d'indigents à plusieurs centaines. L'exemple le plus frappant reste celui du vaste complexe, comprenant à la fois des hospices et une léproserie, créé près de Césarée de Cappadoce par l'évêque Basile. L'ami de celui-ci, Grégoire de Nazianze, veut y voir une « nouvelle cité », que d'autres sources appellent par la suite la « Basiliade ». En somme, c'est dans l'action concrète du christianisme de l'Antiquité tardive en faveur des indigents qu'il faut chercher les lointaines origines de nos institutions hospitalières.

Dans le domaine des idées et des représentations collectives, l'apport chrétien, lui-même héritier de la tradition juive, ne fait pas non plus de doute. Les écrits des Pères de l'Église, comme auparavant la Bible, parlent des « pauvres » (opprimés, mendiants, veuves, orphelins...) bien plus souvent que la littérature gréco-romaine, et avec une estime inédite. Judaïsme et christianisme ont à leur actif une véritable réhabilitation des indigents et des malheureux, que le second identifie même, en vertu d'un texte fondateur déjà cité, à Jésus. Face au mépris des riches, un Grégoire de Nysse proclame la dignité des pauvres ; son ami Grégoire de Nazianze déclare que tous les chrétiens sont des « compagnons de misère », des « mendiants » qui ont besoin de l'aide divine ; pour Augustin, chaque homme est un « mendiant de Dieu ». Un écho de cette prédication se repère sans doute dans ces épitaphes qui font l'éloge de riches croyants en les qualifiant, selon une formule employée également par les inscriptions juives, d'« amis des pauvres ». Voilà pour le discours destiné aux nantis ; mais il faut mentionner aussi les propos qu'un Ambroise et un Augustin adressent directement aux chrétiens les moins favorisés pour les exhorter à ne pas se décourager ni se déprécier eux-mêmes. De tels évêques ont tenté de réaliser, en une société aussi inégalitaire dans les principes que dans les faits, ce que nous pourrions appeler une *démocratisation de l'estime de soi*.

Précisément, il semble bien qu'au sein des Églises les plus pauvres aient pris conscience de leur poids collectif, qu'ils aient su interpeller en leur faveur les évêques, et qu'individuellement ils aient parfois eu tendance à s'estimer déjà sûrs de leur salut dans l'au-delà. Il arrive à Augustin de les rappeler au devoir d'humilité qu'ils ont en commun avec tous les autres fidèles, dont les plus fortunés.

Pour indéniables qu'elles soient, ces innovations des chrétiens de l'Antiquité en matière d'aide matérielle et psychologique aux pauvres ne doivent pas être regardées avec « angélisme ». L'assistance ecclésiastique ne relève pas seulement de la morale ; elle entraîne des conséquences qui vont très au-delà du soulagement des misères les plus criantes. Ce système de bienfaisance constitue pour ceux qui le dirigent, les évêques, une justification théorique des richesses parfois considérables dont ils assurent la gestion et, surtout, une source d'influence quotidienne au sein des cités. Devenus les protecteurs des plus pauvres et même des couches populaires en général, les évêques sortent de la seule sphère « religieuse » : ils sont désormais de nouveaux acteurs, et non des moindres, de la vie sociale et politique. En Occident, aux V^e et VI^e siècles, l'effondrement des structures administratives de l'Empire romain les conduit même à se substituer, au moins ponctuellement, aux autorités civiles et militaires. C'en est alors fini du partage des tâches que le IV^e siècle, cet « âge d'or des Pères de l'Église », avait réalisé – moment d'un équilibre qui ne devait pas durer, mais aussi d'une pensée sociale chrétienne qui allait par la suite perdre de son audace.

JEAN-MARIE SALAMITO

À la recherche de la perfection

Ascétisme et monachisme

Dès les origines, beaucoup de disciples de Jésus ont adopté un mode de vie ascétique. Il fallait, pour le suivre, ou pour être parfait comme il le demandait, quitter famille, métier, propriété : ces exigences acceptées par les premiers disciples furent aussi entendues, sous des formes diverses, par leurs successeurs. Les membres de la première communauté de Jérusalem mettent leurs biens en commun ; dans d'autres communautés, de nombreux chrétiens des deux sexes choisissent de vivre dans la virginité et la pauvreté, des « errants apostoliques » sillonnent les routes de l'Empire – et ce type d'ascèse durera plusieurs siècles. On rencontre même, dans certaines régions comme la Syrie, dès le III^e siècle, des ébauches de structures communautaires qui rassemblent des célibataires au service des Églises, les « fils de l'Alliance ».

Mais, vers la fin de ce siècle, apparaît une manière de vivre l'ascétisme qui va peu à peu supplanter ces formes anciennes et devenir une véritable institution : le monachisme. Antoine, à travers la biographie qu'en a laissée l'évêque d'Alexandrie Athanase, en apparaît comme le modèle, sinon l'initiateur. Non seulement il se dépouille de ses biens, non seulement il choisit de vivre dans la chasteté et la pénitence, mais il le fait dans la solitude, définissant ce que sera l'originalité du monachisme : le choix d'une vie à l'écart, impliquant une séparation physique d'avec le monde ; le moine est celui qui est seul (*monos* ou *monachos*). Antoine, dans les années 280, quitte donc son village de la vallée du Nil et s'installe à l'écart, d'abord dans un tombeau éloigné des habitations, puis dans un fortin

abandonné dans le désert, enfin dans le « désert intérieur » de la montagne proche de la mer Rouge, où il réside de 312 environ à sa mort, en 356. Dans sa solitude, le moine prie, jeûne, veille, lutte contre le démon, tout cela ayant pour but de le conduire à l'unification de son être et à la contemplation.

Antoine n'est pas le seul à adopter alors ce mode de vie, qui va d'ailleurs se transformer très vite en raison même de son succès. Comme de nombreux autres solitaires, il avait vu affluer auprès de lui des candidats à cette vie dont il était devenu le guide spirituel. Des colonies monastiques se constituent, où chacun s'exerce à l'ascèse dans la solitude, mais les plus jeunes ont des contacts avec un ancien et suivent ses conseils. Il n'existe cependant aucune règle commune, chacun se faisant sa propre règle. Dans les premières années du IV^e siècle, de tels groupes apparaissent en diverses régions de l'Égypte, en particulier dans le désert de Scété, à une soixantaine de kilomètres au sud d'Alexandrie.

Mais une nouvelle étape est franchie dès cette époque, celle de la vie communautaire. L'initiateur en est Pachôme, qui, après quelques années de vie solitaire, s'installe, vers 321, à Tabennèse, un village abandonné de la haute vallée du Nil, où des disciples se joignent à lui. Une véritable communauté s'y constitue peu à peu sous sa direction, et une règle progressivement élaborée devient le cadre juridique qui structure l'existence quotidienne des « frères ». Elle prévoit des prières communes plusieurs fois par jour, des pratiques ascétiques vécues dans un cadre collectif (qui modèrent la rigueur de celles des solitaires, ainsi en matière de jeûne ou de veilles). Le travail manuel y devient un élément essentiel de l'ascèse, en réaction contre un monachisme qui voudrait se contenter de la seule prière et se faire entretenir par les autres chrétiens (tendance qui se rencontrera en diverses régions). Les moines vivent à l'intérieur d'un monastère, un ensemble de bâtiments entourés d'un mur d'enceinte qui assure la séparation d'avec le monde ; les repas et le régime alimentaire y sont communs, le partage des biens est intégral, chacun abandonnant les siens au monastère et ne pouvant disposer que de ce que lui concède la règle. Dans cette vie organisée, l'obéissance au supérieur devient la vertu principale du moine.

Très vite florissant en Égypte, tant sous la forme solitaire que sous la forme communautaire, le monachisme se répand peu à peu dans tout le monde chrétien, avec des différences locales parfois assez marquées. Ainsi le monachisme syrien se signale-t-il par l'extrême rigueur de l'ascèse des solitaires, qui s'imposent de redoutables pénitences. C'est là qu'apparaissent les premiers stylites, qui vivent leur ascèse au sommet d'une colonne, un mode de vie qui aura de nombreux imitateurs. En Asie Mineure, on rencontre des fraternités marquées par un radicalisme évangélique qui s'accompagne de la critique des structures et des pratiques d'une Église « installée » et tend à faire du monachisme un mouvement sectaire ; l'évêque de Césarée de Cappadoce, Basile, amènera un grand nombre de ses membres à adopter un cadre de vie proprement monastique, avec communauté des biens, chasteté, exigence de travailler pour gagner leur vie et faire la charité. Comme chez Pachôme, l'obéissance à un supérieur prend une importance capitale : c'est lui qui a le charisme du discernement et sait expliciter les commandements. D'autre part, ces communautés restent au service de l'Église locale autour de l'évêque. Les règles basiliennes ont eu une longue postérité dans le monachisme oriental.

Si le mode de vie solitaire est réservé aux hommes, le mode de vie communautaire est très vite adopté par les femmes. Pachôme fonde des couvents de femmes, d'autres se créent à l'initiative de femmes de rang social élevé, telle Macrine, la sœur de Basile. Ont longtemps subsisté des vierges indépendantes, qui continuent de résider dans leur famille, voire qui partagent leur mode de vie avec un homme ayant fait le même choix : ce type de cohabitation est attesté très tôt, mais les évêques, le tenant pour suspect, ne cesseront de le combattre tout au long du IV^e siècle et il finira par disparaître au profit de la vie commune.

En Occident, le monachisme proprement dit est d'importation orientale et ne s'est développé qu'à partir de la seconde moitié du IV^e siècle. L'ancienne manière de vivre la vie ascétique s'y maintiendra plus longtemps : elle ne comporte ni la solitude ni l'existence communautaire, mais la virginité, la pauvreté, la prière, le jeûne, le service des pauvres sont respectés à l'intérieur du cadre de vie habituel de chacun ; ce n'est que peu à peu qu'elle disparaîtra ou se coulera dans le moule monastique.

La *Vie d'Antoine*, traduite en latin dès sa parution (en 357), provoqua aussitôt en Occident l'apparition de nombreux ermites qui, comme leur modèle, s'exerçaient à la vie ascétique dans la solitude. Certains choisissaient la campagne ou les forêts, d'autres s'installaient dans les îles de la Méditerranée. L'attrait de la vie érémitique, dont témoignent des ouvrages comme la *Louange du désert* d'Eucher de Lyon, écrite vers 400, persista longtemps en Occident. Les témoignages précis restent relativement rares, car beaucoup d'ermites ont disparu sans laisser la moindre trace, mais on sait que nombre de ceux qui ont alors fondé des monastères communautaires ont commencé par la vie solitaire, et qu'autour de ces derniers on a conservé longtemps des cellules isolées, où les moines les plus avancés dans l'ascèse pouvaient faire des séjours. Malgré tout, on peut dire qu'il y a eu en Occident un déclin progressif de l'idéal proprement érémitique.

En revanche, le monachisme communautaire eut un grand succès, et sous des formes diverses. Dans les débuts se fondent des monastères familiaux, lorsque des chrétiens (ou, surtout, des chrétiennes) gagnés à l'ascétisme transforment peu à peu leur maison en monastère, y menant une vie déjà plus ou moins communautaire avec des jeunes filles et des veuves de l'aristocratie, sans parler de leurs propres serviteurs et servantes. Se créent également des monastères épiscopaux, où les clercs mènent la vie communautaire autour de leur évêque (un des plus connus est celui d'Augustin, à Hippone). Bientôt s'établissent des monastères au sens strict, rassemblant autour de leur fondateur un grand nombre de moines. Jean Cassien, venu d'Orient, fonde ainsi un monastère à Marseille et diffuse en Occident, par ses écrits, l'idéal des cénobites égyptiens. D'autres fondateurs ont commencé par la vie solitaire : c'est le cas de Martin († 398), d'abord installé à Ligugé, puis à Tours, dont il devient l'évêque, et que rejoignent de nombreux disciples. C'est aussi celui d'Honorat, qui s'installe dans l'île de Lérins entre 400 et 410 : des disciples venus de toutes les régions viennent à lui, résidant d'abord dans des cellules séparées, mais sous l'autorité du même chef et de la même règle. Lérins devient bientôt un *cænobium*, un grand couvent où l'on pratique la vie commune. Ce fut, aux V^e et VI^e siècles, le plus important centre monastique de Gaule, voire d'Occident, avec de multiples filiales. Les règles qui en sont issues ont inspiré de

nombreux monastères occidentaux avant l'apparition de celle de saint Benoît.

PIERRE MARAVAL

VI

*Des intellectuels chrétiens
pour confirmer la foi
Les Pères de l'Église*

Basile, Grégoire de Nazianze, Jean Chrysostome

Le message de l'Évangile, destiné à tous les hommes, avait été révélé par Jésus en priorité aux petits. Les apôtres qui, à sa suite, l'avaient diffusé à travers l'Orient grec puis en Occident n'étaient pas des lettrés.

Face à la culture traditionnelle, les écrivains chrétiens des premiers siècles eurent à relever de véritables défis : dénoncer l'absurdité ou l'immoralité des fables du polythéisme, retenir de la philosophie grecque ce qui pouvait contribuer à établir les assises intellectuelles du christianisme dans les domaines du dogme et de la morale, utiliser pour communiquer avec leurs frères ou leurs contradicteurs les ressources de la dialectique et de la rhétorique ; et, grâce à celles-ci, donner aux textes chrétiens leurs « lettres de noblesse » dans divers genres littéraires – œuvre immense de confrontation, pour laquelle il fallait être parfaitement armé, comme le révèle la carrière de grands évêques du IV^e siècle.

Basile de Césarée (vers 330-379) : un théologien homme d'action

L'aîné des Cappadociens appartient à une famille très fortunée de l'aristocratie, qui avait connu la persécution. Césarée était réputée pour ses rhéteurs, mais Basile l'Ancien, qui enseigna la rhétorique, envoya son fils compléter sa formation à Constantinople et surtout à Athènes. Durant ces

séjours, six à sept ans au total, Basile se lia d'amitié avec Grégoire de Nazianze. Tous deux eurent des maîtres prestigieux, dont le païen Libanios, et parcoururent le cycle complet des connaissances.

Sa formation religieuse, reçue de sa mère et de sa grand-mère, fut solide. De fait, de retour en Cappadoce, Basile se tourna vers la vie ascétique et entreprit (seul ?) un grand voyage en Basse-Égypte et en Syrie, prenant contact avec diverses formes de vie monastique. Il se retira alors à Annési, dans le Pont, au cœur de la solitude boisée d'une propriété familiale, avec sa mère, sa sœur Macrine, son frère Grégoire (futur évêque) de Nysse (un certain temps), et même Grégoire de Nazianze. Avec ce dernier, il s'attacha à l'étude d'Origène († vers 254), de l'œuvre duquel ils tirèrent des extraits en forme de méthodologie exégétique et philosophique, la *Philocalie*. Assez vite, il fut ordonné prêtre et, en 370, à la mort de l'évêque de Césarée, il fut élu pour lui succéder. Ses huit années d'épiscopat furent bien remplies, tant sur le plan doctrinal, disciplinaire et canonique que par ses initiatives liturgiques (offices chantés à chœurs mixtes), ses tournées dans sa province ecclésiastique, ses fondations de fraternités monastiques, ses œuvres caritatives (soupes populaires et complexes d'assistance, surtout la fameuse Basiliade aux portes de Césarée), sa défense des petits et des victimes de l'administration impériale, et son inlassable labeur en faveur de la paix et de l'unité entre les Églises.

Basile a su faire fructifier les dons qu'il avait reçus de son milieu et de sa « scolarité » pour en faire profiter le peuple qui lui était confié. Convaincu qu'il n'existe qu'une autorité, celle de l'Écriture, il rédige un précis des devoirs du chrétien, les *Règles morales* (dossiers de mille cinq cents versets du Nouveau Testament), puis les réponses aux questions posées par les fraternités, le *Petit Ascéticon* ; elles deviendront ensuite les *Grandes* et *Petites Règles* ou *Grand Ascéticon*. Le traité *Sur le Saint-Esprit* ouvre la voie au concile de Constantinople (381). La prédication de Basile comprend des homélies sur les *Psaumes*, des homélies « morales », sur divers sujets dont les questions sociales, enfin l'*Hexaemeron* (sur Gn, 1-3). L'opuscule *Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques* est une œuvre majeure sur les rapports entre foi chrétienne et culture « classique » : avec les connaissances qu'il avait acquises auprès des meilleurs représentants de cette culture, Basile était fort bien qualifié pour former les jeunes esprits au discernement. Enfin, il a laissé plus de trois

cents lettres à des clercs et à plusieurs laïcs fervents, lesquelles révèlent une grande sensibilité. Favorisée par des traductions latines, l'influence de Basile atteignit l'Occident de son vivant et fit de lui le Père grec le plus cité, peut-être, par les auteurs médiévaux.

***Grégoire de Nazianze (vers 330-390) :
un théologien poète***

Grégoire naquit dans une bourgade du Sud-Ouest de la Cappadoce, dans une famille orthodoxe fervente : son père, Grégoire l'Ancien, fut élu évêque de Nazianze avant sa naissance. Il fréquenta les écoles de Césarée de Cappadoce, Césarée de Palestine, Alexandrie puis surtout Athènes, où il fit la connaissance de Basile. Il regagna sa patrie avant Basile, puis le rejoignit à Annési pour mener la « vie philosophique » que les deux amis avaient choisie. En 361, rappelé par son père, Grégoire est ordonné prêtre malgré lui. Peu après, cédant à son attrait pour la vie solitaire, il s'enfuit auprès de Basile, mais rentre à Nazianze avant Pâques 362.

Peu après son élection au siège de Césarée, Basile contraignit Grégoire à se laisser sacrer évêque de Sasimes, simple relais postal au Sud de la Cappadoce. Le tempérament de Grégoire, nullement disposé à l'affrontement, le rôle que son ami désirait lui faire jouer face à Anthime de Tyane vouaient à l'échec cette initiative. Grégoire s'enfuit à nouveau en montagne. Son père parvint peu avant sa mort à l'en faire revenir, et il administra le diocèse de Nazianze, à la satisfaction des évêques de la région. Ceux-ci tardant à élire un successeur, Grégoire s'enfuit à Séleucie d'Isaurie. En 378, à l'avènement de Théodose, protecteur de l'orthodoxie, la communauté catholique de Constantinople pria Grégoire d'être son pasteur, ce qu'il accepta après hésitation (379). De cette période datent ses remarquables *Discours théologiques* (n^{os} 27-31), consacrés à la défense de la Trinité.

Sur ce s'ouvrit le concile de Constantinople (381), présidé par Méléce d'Antioche, qui régularisa la situation canonique de Grégoire à la tête du diocèse, mais mourut avant la clôture de l'assemblée. Sa succession à Antioche donna lieu à des dissensions parmi les Pères, qui rejaillirent sur

Grégoire, dont la position fut contestée par certains : il en profita pour démissionner, administra l'Église de Nazianze jusqu'en 383 puis, à l'élection de son cousin Eulalios, se retira à Arianze où il s'adonna à l'étude et la poésie jusqu'à sa mort (390). La vie de cette âme délicate, tournée vers la contemplation, n'avait été qu'une suite d'abandons ou de fuites.

L'œuvre de celui que l'Orient allait surnommer le Théologien fut inlassablement recopiée, lue, citée dans les conciles. Elle comprend deux cent quarante-neuf lettres d'un grand intérêt historique et spirituel, notamment ses lettres de direction à de jeunes théologiens, pleines de sincérité et de naturel ; de nombreux poèmes (dix-sept mille vers au total), théologiques (apologie contre les hérétiques) et historiques (dont des épitaphes et épigrammes et – chose rare chez les Anciens – deux autobiographies), enfin quarante-cinq discours (dont plusieurs sur des fêtes et quelques oraisons funèbres, dont celle de Basile). En ces temps de fermentation théologique, il fallait une immense culture pour ne pas sacrifier aux goûts du temps comme le faisaient les clercs en vue et pour ne pas se borner à défendre la foi de Nicée « par d'habiles et subtils dosages ».

Cependant, Grégoire, adversaire de l'hellénisme dans ses discours au peuple, mais adepte de la culture grecque dans sa correspondance et ses poèmes ne se contredisait-il pas en usant lui-même des armes littéraires dont il réprouvait l'emploi chez autrui ? En fait, pour Grégoire, « le vrai péril, c'est l'ignorance des lettres », « erreur de jugement » de la majorité des chrétiens et qu'il dénonce. C'est ce qui le rapprochait de son ami Basile et qui le rend très actuel.

Jean Chrysostome (vers 344/354-407) : la délicatesse du cœur

Né à Antioche, Jean reçut beaucoup de sa mère Anthousa, sa première éducatrice, à qui il doit une grande sensibilité. Formé sur place, il semble bien avoir été lui aussi l'élève de Libanios ; il se tourna cependant de bonne heure vers les enseignements divins, auprès de Méléce (qui le baptise en 372) puis de Diodore de Tarse. Ordonné lecteur, Jean mena la vie ascétique d'abord chez lui, puis fut cénobite quatre ans à l'est d'Antioche, enfin

solitaire dans une grotte. Mais ses excès d'austérité le contraignirent à revenir à Antioche où il fut ordonné diacre (381), puis prêtre (386) ; il devint dès lors *le* prédicateur d'Antioche.

Sa réputation parvint à Constantinople, sans doute lors de la sédition d'Antioche (387) : à la mort de l'archevêque Nectaire (397), Jean fut choisi pour lui succéder (398) et, devant son peu d'empressement, emmené à Constantinople. Il y gagna, là aussi, l'affection des pauvres et d'une partie du clergé. À la suite de différends avec l'impératrice Eudoxie, il fut illégalement déposé en 403 – ordre rapporté presque aussitôt – puis banni par le jeune empereur Arcadius (404), déporté à Cucuse (Arménie), puis à Pityus (Caucase) : ces marches forcées le terrassèrent en chemin, à Comana, dans le Pont, le 14 septembre 407.

Jean, qui doit tant à la culture grecque, « clarté des idées, force de la persuasion, éclat de l'expression », ne cessa de poursuivre l'hellénisme de ses attaques, suppliant les parents de préserver leurs enfants des fables des Grecs. Rigueur qu'explique sans doute la corruption des mœurs à Antioche. Il lui arrive cependant de reprendre des thèmes platoniciens et stoïciens. Outre des sermons de circonstance (*Au peuple d'Antioche*), son immense œuvre oratoire commente une grande partie de l'Ancien et du Nouveau Testament, faisant de Jean « Bouche d'or » le plus fécond des prédicateurs grecs ; il a aussi laissé une abondante correspondance, notamment à la veuve Olympias, et quelques traités ascétiques et spirituels. Jean Chrysostome « entre dans les cœurs ; il rend les choses sensibles » (Fénelon) et excelle à commenter les attitudes les plus simples. Partout, la gravité du ton, les exigences de l'Évangile se mêlent à des dialogues fictifs où le pasteur se montre soucieux de l'éducation des jeunes.

BENOÎT GAIN

Jérôme et la « Vulgate »

Beaucoup plus que pour ses Commentaires de l'Écriture – en particulier ceux des prophètes, petits et grands, de l'Ancien Testament –, Jérôme (347 ? -418) est aujourd'hui célébré comme l'auteur de la Vulgate. Depuis plus d'un millénaire, mais en particulier depuis le concile de Trente, au XVI^e siècle, on appelle ainsi « édition vulgate de la Bible » – c'est-à-dire édition courante, ordinaire, répandue –, ou simplement « la Vulgate », la traduction latine de l'Ancien et du Nouveau Testament élaborée en bonne partie par Jérôme à l'extrême fin du IV^e siècle et passée lentement, et parfois difficilement, dans l'usage de l'Église d'Occident deux à trois siècles plus tard. À partir du IX^e siècle, certains manuscrits puis, aux XIV^e et XV^e siècles, bien des peintres ont popularisé l'image d'un Jérôme rédigeant la Vulgate sous l'inspiration de l'Esprit saint.

En réalité, cette appellation recouvre une histoire très complexe, qu'il est bien difficile de ne pas simplifier excessivement et déformer dans une présentation succincte. Ce nom de Vulgate désigne plutôt l'aboutissement et la reconnaissance d'une entreprise longtemps contestée pour sa nouveauté qu'une volonté de la part de Jérôme d'établir un texte normatif. Lui-même désigne par *vulgata* la ou les traductions latines antérieures à lui, qu'il juge inexacts. Avant de devenir la traduction « courante », la sienne fera figure de traduction nouvelle, et de ce fait suspecte, même aux yeux de quelqu'un comme saint Augustin, qui l'utilisera à peine.

Pour comprendre cette évolution et le retournement de la situation ainsi que du vocable, il faut partir de la situation concrète des chrétiens d'Occident à partir du moment où, qu'il s'agisse du Nouveau ou de l'Ancien Testament, le grec, dans lequel leur parvenaient jusqu'alors les textes des deux testaments, ne leur est plus accessible. Diverses traductions latines apparaissent en Afrique et en Italie au tournant du III^e siècle. Celles du Nouveau Testament, par exemple des Évangiles, dont s'occupa Jérôme, remontent à un texte grec de l'époque, mais qui n'est pas le plus répandu en Orient. Quant aux traductions de l'Ancien Testament, le plus souvent partielles, elles reposent toutes non sur le texte hébreu, mais sur l'une ou l'autre des traductions grecques réalisées pour les juifs de la Diaspora, en particulier sur celle qui a été réalisée à Alexandrie d'Égypte entre le troisième siècle avant notre ère et le début de l'ère actuelle : la « Septante », ainsi nommée parce que censée avoir été effectuée par soixante-dix savants juifs. D'autre part, quels que fussent les textes à traduire, la réalisation laissait à désirer, non seulement en termes d'exactitude ou de conformité aux textes grecs plus récents, mais aussi pour sa faible qualité littéraire. Au IV^e siècle, les lettrés chrétiens étaient choqués par la médiocrité formelle du texte latin qu'ils découvraient. En plus de l'étrangeté du vocabulaire et de la différence de syntaxe entre les diverses langues, les fautes de grammaire et de style leur paraissaient indignes de la parole de Dieu, indépendamment même des fautes de copie.

Cet aspect esthétique entre pour une part dans le premier travail d'ensemble que Jérôme, de retour d'Orient, où il a rencontré plusieurs versions grecques des Évangiles, entreprend à Rome entre 382 et 384. À partir d'un texte grec qu'il estime être meilleur, et qui est alors courant en Orient, il corrige la traduction latine des Évangiles en usage à Rome, en améliore la couleur latine et la fluidité, sans s'astreindre à en offrir une traduction totalement nouvelle. Le temps, mais aussi la prudence et le désir de ne pas trop heurter les habitudes, l'incitent à ne pas bouleverser le texte existant. C'est cette traduction qui fut le plus vite admise en Occident. C'est aussi la seule qui lui appartienne dans ce qu'on appelle la Vulgate du Nouveau Testament. La révision des Épîtres de Paul date sensiblement de la même époque ; elle a peut-être été élaborée dans l'entourage de Jérôme, mais elle n'est pas son œuvre, contrairement à ce que l'on a cru longtemps.

Dès son séjour à Rome, Jérôme est aussi préoccupé par une autre difficulté, qui concerne l'Ancien Testament : le dialogue avec les juifs. Très soucieux d'établir la messianité du Christ, il confronte le texte grec des livres des prophètes avec des manuscrits hébreux qu'il emprunte à des rabbins juifs. Selon lui, le texte hébreu est plus favorable à la foi chrétienne que le texte grec des Septante, qui a voilé le messianisme. Il ignore – il faudra attendre notre époque pour qu'on en prenne vraiment conscience – que le retour des juifs de la Diaspora au texte hébreu, sensible dès les premiers siècles de notre ère, où il engendre plusieurs révisions grecques de la Septante, est dû à un raidissement de la communauté juive devant l'utilisation du texte des Septante par les chrétiens. D'autre part, à la suite d'Origène, qui avait commencé à comparer le texte hébreu aux différentes traductions grecques, Jérôme admet que la discussion avec les juifs ne peut avoir lieu que sur la base de leur texte. Cela ne l'empêcha pas de travailler d'abord à une révision du texte latin de l'Ancien Testament traduit sur le texte grec des Septante révisé par Origène. Mais de cette traduction, recherchée par saint Augustin plutôt que la traduction d'après l'hébreu, il ne reste presque rien. Paradoxe, cependant : le Livre des Psaumes de la Vulgate n'est autre que celui de la révision sur la Septante. La traduction à partir de l'hébreu – le « Psautier selon l'hébreu » –, plus savante, n'a jamais fait partie de la Vulgate.

Le désir de discussion avec les juifs entraîne une autre conséquence : on ne peut se servir que des livres reconnus par eux. Sont donc exclus par exemple les livres, juifs pourtant, originellement écrits en grec. Ceux-ci, sans avoir fait l'objet d'une révision quelconque de la part de Jérôme, sont néanmoins entrés dans la Vulgate, sous la forme d'un texte qui remonte à une ou plusieurs traductions antérieures à Jérôme (Sagesse et Ecclésiastique, par exemple). De là viendra en particulier la différence entre le « canon » – la liste des livres reçus – de l'Église catholique, qui accueille tous les livres utilisés par l'Église antique, et le canon de la Réforme, fidèle à Jérôme et au canon juif.

Dernière indication avant de passer à l'histoire même de la réalisation : Jérôme, occupé par mille affaires, n'a pas effectué toutes ses traductions avec le même soin. Certains livres (la Genèse, les Prophètes) lui paraissent plus importants que d'autres. Certaines demandes lui sont adressées, et sont effectuées, en des délais très courts. La qualité du travail est donc inégale et

l'ordre des livres loin d'être respecté. Toutes ses traductions seront un jour rassemblées et finiront par constituer une édition particulière, mais elles ont commencé par circuler séparément, au fur et à mesure de leur confection.

C'est en 390/392 que Jérôme a abandonné sa révision sur le texte grec de l'Ancien Testament pour passer à un travail de révision du latin à partir du texte hébreu, non d'ailleurs sans s'aider des diverses traductions grecques (juives) existantes. Avec bien des interruptions, suivies de phases de grande activité, le travail le retiendra jusqu'en 405, soit près de quinze ans. On peut en suivre la progression, et en particulier les déboires, par les Préfaces dont Jérôme fait précéder la plupart de ses « tranches » de traduction. Ces Préfaces répondent surtout aux critiques qui l'accusent de condamner la traduction reçue jusqu'alors par l'Église. Pour les livres les plus importants, le texte de Jérôme améliore souvent la langue et la syntaxe, tout en se voulant toujours plus proche de l'hébreu. Le résultat est loin d'être négligeable pour l'époque.

Édition savante pour une part, cette traduction s'est fait lentement une place au sein de l'Église latine, jusque dans les lectures liturgiques. Elle exerça par là une influence considérable dans toute l'Europe, y compris sur les diverses langues. Mais, en se répandant, son texte subira dans la transmission même mainte corruption matérielle, sans compter les retours plus ou moins inconscients au texte latin en usage antérieurement. C'est avec Cassiodore (vers 550) qu'apparaît le premier regroupement des textes traduits par Jérôme, mais comme une bible parmi plusieurs. Au cours des siècles suivants, Renaissance incluse, furent tentés divers essais de retour au texte même de Jérôme. Il aura fallu attendre le XX^e siècle pour qu'une équipe, sans cesse renouvelée, de moines bénédictins consacre quatre-vingts ans de labeur acharné non seulement à rassembler les multiples manuscrits de la Vulgate plus ou moins altérée, mais aussi à reconstituer selon les règles les plus strictes de la philologie le texte laissé par Jérôme.

YVES-MARIE DUVAL

Saint Augustin et le rayonnement de sa pensée

C'est paradoxalement en Afrique du Nord, donc dans un pays aujourd'hui totalement islamisé, qu'est né le christianisme occidental latin. Apparue en Orient dans un milieu juif assez vite imprégné d'hellénisme, la nouvelle religion ne compta longtemps, à Rome et dans le reste de l'Europe de l'Ouest, que des membres assez peu nombreux de colonies d'Orientaux. En Afrique du Nord, dès la seconde moitié du II^e siècle, prit son essor dans tous les milieux sociaux la communauté chrétienne occidentale la plus abondante et la plus dynamique, d'emblée de langue latine. C'est là aussi qu'au V^e siècle le christianisme occidental trouva sa personnalité propre, intellectuelle et spirituelle, grâce à la marque indélébile que devaient lui imprimer la pensée et l'œuvre de saint Augustin.

Pour l'historien, Augustin possède trois particularités. Il est d'abord l'écrivain ancien le plus prolifique, car des milliers de pages de son œuvre sont parvenues jusqu'à nous, et l'on découvre encore dans les manuscrits des textes de lui que nous ignorions (vingt-neuf lettres en 1981, une trentaine de sermons dans les années 1990). D'autre part, il est l'homme de l'Antiquité dont nous connaissons le mieux la vie, les sentiments, la psychologie, car il a beaucoup parlé de lui, et pas seulement dans ses *Confessions*, qui contiennent un récit des trente-quatre premières années de sa vie. La troisième caractéristique est l'immense influence de sa pensée, qui a marqué de manière décisive l'Occident chrétien au Moyen Âge et à l'époque moderne. Un indice de cette empreinte est le fait que les moines

médiévaux ont inlassablement recopié ses œuvres : ils nous ont transmis plus de quinze mille manuscrits reproduisant ses écrits.

Augustin est né en 354 dans la petite ville de Thagaste, aujourd'hui Souk-Ahras, en Algérie, près de la frontière tunisienne. Ses parents n'étaient que de petits notables locaux, mais ils parvinrent à lui faire donner une brillante éducation, ce qui lui permit de devenir dès 375 professeur de rhétorique à Carthage. Parti en Italie en 383, il devint professeur à Milan, résidence de l'empereur, et il ambitionna alors une brillante carrière administrative et politique. Sa conversion, en 386, mit fin à ces projets et l'incita à revenir en Afrique dès 388, pour se vouer à la vie religieuse. Il devint prêtre (en 391), puis évêque (en 395) à Hippone, aujourd'hui Annaba (anciennement Bône), et il se consacra à ce ministère pastoral, ainsi qu'à la rédaction de son œuvre immense, jusqu'à sa mort, en 430, à près de soixante-seize ans, dans sa ville épiscopale assiégée par les Vandales.

Augustin avait séjourné cinq années en Italie, mais, durant tout le reste de sa longue existence, il vécut et écrivit en Afrique du Nord. Pourtant, son œuvre eut vite un très grand retentissement en Europe. De fait, les rives nord et sud de la Méditerranée n'étaient pas alors des univers linguistiques et culturels différents. Les provinces de l'Afrique romaine comptaient parmi les plus riches de l'immense Empire ; on y trouvait de multiples villes prospères, où vivait une élite cultivée, formée le plus souvent de Berbères latinisés (comme l'étaient, de toute évidence, Augustin lui-même et sa famille). L'Afrique ne paraît pas avoir été touchée par le déclin que subirent au Bas-Empire certaines régions de l'Empire romain. Les échanges culturels aussi bien qu'économiques avec l'Europe étaient continuels, et la métropole carthaginoise, la deuxième ville de l'Occident après Rome, connaissait un rayonnement qui dépassait de loin les rives africaines. On comprend donc que, rédigés en Afrique, les ouvrages d'Augustin aient pu d'emblée être lus et commentés dans tout le monde occidental. À Carthage, des admirateurs faisaient faire des copies de ses livres qu'ils expédiaient en Italie, d'où elles se diffusaient en Gaule et en Espagne. Ce rayonnement était dû à la profondeur de sa réflexion théologique et spirituelle, mais aussi à son immense talent littéraire, à sa langue riche, puissante et originale, à sa faculté d'exprimer par le langage écrit sa sensibilité aiguë et la pénétration, inconnue avant lui, de son analyse psychologique.

La postérité n'a souvent retenu de lui qu'un pessimisme foncier sur la nature humaine, corrompue par le péché originel et encline au mal, ainsi qu'un austère rigorisme moral. C'est que les théologiens augustinien ont souvent, au cours des âges, systématisé et durci la pensée du maître, qui se révèle, dans son œuvre gigantesque, complexe, subtile et non dépourvue de contradictions (elle évolua beaucoup au fil des années), ce qui rend bien difficile une présentation sommaire : nous ne pouvons évoquer ici que quelques aspects d'une pensée variée, multiple et multiforme. Ce n'est qu'à une ultime étape, dans le feu de la controverse avec ses adversaires pélagiens, qu'il a présenté ses thèses d'une manière raide et systématique, en particulier pour la doctrine de la prédestination, où, en quelque sorte, le vieil homme, sans le vouloir, se caricaturait lui-même. Retenons que, pour Augustin, la nature humaine est irrémédiablement marquée par le péché, et que nous ne pouvons accéder au salut par nos mérites personnels ou nos bonnes œuvres : seule la grâce divine peut nous sauver. Telle était l'expérience d'Augustin lui-même, relatée dans les *Confessions* : après ses multiples errances, Dieu l'avait en quelque sorte pris par la main et guidé vers lui, en lui révélant sa présence au plus intime de lui-même et la toute-puissance de son pardon. Sa conversion n'était pas due à ses mérites personnels, elle n'était que la réponse à un appel divin, à la grâce divine.

Les adversaires d'Augustin qu'étaient l'ascète britannique Pélage et surtout ses disciples réduisaient le christianisme à un rigoureux moralisme sans spiritualité. En accomplissant strictement la loi divine, chacun pouvait, selon eux, parvenir à la perfection, et Dieu devait le récompenser de ses mérites (ou le punir de ses fautes) dans la vie future. La nature humaine étant considérée par les pélagiens comme bonne, ce programme était supposé réalisable. Ces idées eurent du succès dans les milieux monastiques. Le pélagianisme fut aussi prisé dans le monde aristocratique romain, où l'exaltation de la vertu individuelle rencontrait de profonds échos, ceux de la tradition vieille-romaine et du stoïcisme. Augustin réagit fortement : au fondement d'un tel système, on trouvait selon lui une illusion sur la bonté de la nature humaine, et la négation du péché originel qui rendait cette nature disposée au mal. Surtout, Pélage et les siens faisaient bon marché de la grâce divine et de la nécessité du salut par le Christ : dans leur orgueil, ils s'estimaient aptes à devenir parfaits par leurs propres forces ; ils pensaient, en quelque sorte, pouvoir se passer de Dieu. Dans

cette affaire, Augustin avait conscience de défendre un élément central de l'essence du christianisme. Mais la polémique dura et s'aigrit : Augustin finit par élaborer un système antipélagien radical, où il réservait le salut à une communauté d'élus choisis par la grâce divine de toute éternité, les prédestinés, tirés gratuitement de la « masse damnée » qu'était l'humanité pécheresse. Ce fut cette phase ultime de sa pensée que la postérité devait souvent, à tort assurément, retenir sous le nom d'augustinisme.

C'est entre 413 et 426, donc à l'époque des invasions barbares, qu'Augustin rédigea *La Cité de Dieu*, qui est une vaste réflexion, sous le regard de l'éternité, sur la destinée de l'humanité, et qui, vu l'actualité tragique, était un peu, comme a pu l'écrire ce profond connaisseur moderne d'Augustin qu'était Henri-Irénée Marrou, « un art de vivre en un temps de catastrophe ». De cette somme immense, retenons ici un aspect. La Cité de Dieu, c'est-à-dire la communauté des élus, est, dans le temps de l'histoire, en route vers sa réalisation, qui n'advient qu'à la fin des temps. Pour l'heure, elle ne saurait être confondue avec aucune communauté ou institution humaine actuelle : un État, même si, comme l'Empire romain d'alors, il se proclame chrétien, ne peut se dire la Cité de Dieu sur la terre et revendiquer un caractère sacré, une toute-puissance d'origine divine. Cela vaut même pour l'Église terrestre, l'Église visible, qui comprend à la fois des justes et des pécheurs. Henri-Irénée Marrou a bien perçu comment cette pensée constituait une forte récusation de tous les totalitarismes, et aussi de tous les intégrismes.

Augustin se trouva aussi entraîné dans une dramatique querelle qui déchirait la chrétienté africaine depuis l'époque de Constantin. Une communauté schismatique, appelée, d'après le nom de son fondateur, Donat, l'Église donatiste, dominait des régions entières, dont la Numidie d'Hippone. Les donatistes accusaient les évêques catholiques d'avoir faibli lors de la persécution de Dioclétien : ils prétendaient constituer à eux seuls l'Église authentique, celle des saints, des purs, des martyrs. La forte implantation de cette Église dans les milieux ruraux et l'implication de certains de ses membres dans une jacquerie qui ensanglanta la Numidie dans les années 340 (la révolte des circoncellions ou « rôdeurs de celliers ») ont incité des historiens modernes à voir, non sans anachronisme, dans ce mouvement religieux la manifestation d'un nationalisme antiromain ou d'une lutte des classes. En fait, il s'agissait d'une forme sommaire et

intransigeante de religiosité, ce que nous appelons un intégrisme, sans programme politique particulier, qui comprenait parmi ses partisans beaucoup de notables, et même des sénateurs. Le baptême, le plus souvent reçu à l'âge adulte, introduisait dans la communauté chrétienne et avait une immense importance dans la spiritualité du temps. Les donatistes rebaptisaient les chrétiens des autres Églises qui adhéraient à leur communauté, car ils se considéraient comme les seuls chrétiens authentiques. Augustin tenta vainement de les ramener à l'unité par la persuasion, mais ce fut un échec, et, d'abord réticent, il finit par se rallier à la répression menée par l'autorité impériale. En fin de compte, il fut l'un des leaders de la conférence épiscopale contradictoire, réunie à Carthage en 411, qui aboutit à la dissolution autoritaire de l'Église schismatique, les donatistes obstinés étant frappés de lourdes amendes. Ce conflit souvent très violent entre frères chrétiens fut incontestablement une cause de faiblesse pour l'Église d'Afrique, et des historiens ont pu à bon droit voir en lui une des causes lointaines de la future disparition du christianisme dans ce pays.

Jusqu'à Augustin, la pensée théologique et philosophique chrétienne était presque exclusivement de langue grecque. Désormais, l'Occident chrétien latin possédait un maître à la puissante personnalité, qui exprimait son génie propre avec d'autant plus d'originalité créative que, connaissant assez mal le grec, il avait été amené à penser par lui-même, plutôt que de rester tributaire de ses devanciers. La naissance, en Afrique, d'une théologie occidentale particulière est d'ailleurs l'une des causes, lointaine mais majeure, du schisme, consommé à partir du XI^e siècle, qui devait séparer l'Occident latin catholique de l'Orient grec orthodoxe. En Occident, au cours du haut Moyen Âge, Augustin fut le seul maître à penser, sans pourtant que les aspects extrêmes de sa doctrine fussent admis : le Saxon Gottschalk fut condamné et emprisonné à vie au IX^e siècle pour avoir soutenu la doctrine de la prédestination. La pensée scolastique, à partir du XII^e siècle, prit de grandes distances par rapport à Augustin, tout en partant de lui. L'évêque de Paris Pierre Lombard mit sa doctrine en formules dogmatiques abstraites, ce qui ne pouvait que la caricaturer et la déformer. Ensuite, le succès de l'aristotélisme éloigna de plus en plus la théologie scolastique de la pure tradition augustinienne.

Les controverses religieuses du XVI^e siècle remirent Augustin au premier plan. Luther et Calvin rompirent avec l'Église catholique parce qu'ils l'accusaient d'être pélagienne. Pour eux, l'homme ne pouvait être justifié devant Dieu que par la grâce et la foi, non par ses œuvres, car il était dépourvu de mérites à cause de sa nature corrompue. Le protestantisme a donc été, au départ, un retour résolu à un strict augustinisme, y compris, chez Calvin, à la doctrine de la prédestination. Pourtant, les adversaires catholiques des Réformateurs s'inspirèrent eux aussi, au concile de Trente, de la pensée du vieil Africain, tout en refusant certains aspects radicaux, comme la prédestination ou la négation de toute valeur des œuvres humaines.

Au XVII^e siècle, le prestige et l'autorité d'Augustin furent incontestés en France, où il fut sans cesse invoqué comme une autorité infaillible. Il a inspiré tous les mouvements spirituels du temps, ainsi l'Oratoire du cardinal de Bérulle. En 1640 fut publié l'*Augustinus*, gros livre posthume de Jansen, évêque d'Ypres, en Flandre, qui reprenait les arguments d'Augustin contre les pélagiens et prônait une théologie augustinienne radicale. L'Église de France se partagea entre partisans et adversaires du jansénisme. Le monastère féminin de Port-Royal-des-Champs devint le centre du mouvement. L'*Augustinus* fut condamné successivement par plusieurs papes. Le soutien que lui accordaient beaucoup de parlementaires le rendit suspect, à partir de 1665, aux yeux de Louis XIV, qui fit détruire Port-Royal en 1710. L'un des arguments favoris présentés pour leur défense par les jansénistes était qu'ils ne faisaient qu'exprimer la doctrine d'Augustin et que leurs adversaires, fussent-ils papes, ne pouvaient qu'avoir tort puisqu'ils s'attaquaient à l'illustre docteur.

Au XVIII^e siècle, la grande époque de l'Europe augustinienne appartenait au passé. Le jansénisme était en total déclin : il n'était plus qu'un mélange de rigorisme moral et d'opposition politique. Les théologiens protestants, de leur côté, abandonnaient de plus en plus le strict augustinisme de leurs prédécesseurs. Surtout, on constate un rejet de l'augustinisme dans l'Europe des Lumières. L'idée d'une nature humaine corrompue irrémédiablement et imperfectible choquait évidemment des Philosophes convaincus de la possibilité d'un progrès indéfini, aussi bien moral qu'intellectuel. Jean-Jacques Rousseau élaborait sa théorie d'un

homme naturellement bon, corrompu par la seule société, peut-être en réaction contre le calvinisme dans lequel il avait été élevé au cours de sa jeunesse genevoise. Plus tard, des romantiques aimèrent la très vive sensibilité d'Augustin et son sens du tragique de la destinée humaine, mais cet intérêt resta superficiel.

Le destin de la pensée augustinienne peut paraître singulier. Depuis le triomphe de l'islam, son souvenir a été occulté dans son propre pays, où Augustin n'a nulle postérité intellectuelle ou religieuse. Dans l'Algérie d'aujourd'hui, l'idéologie officielle ne retient que son conflit avec les hérétiques donatistes, vus fort anachroniquement comme les ancêtres du nationalisme local ; Augustin, dans cette perspective, devient un partisan du colonialisme ! Visant un tel génie, enfant d'un pays auquel il resta toute sa vie profondément attaché, cette attitude paraît à la fois absurde et dérisoire. On prend ici la mesure de la rupture radicale qu'a suscitée l'islamisation du Maghreb. C'est dans l'Europe occidentale, non en Afrique du Nord, qu'ont été copiés au cours du Moyen Âge les milliers de manuscrits qui nous ont transmis les œuvres d'Augustin. Mais, s'il a marqué d'une empreinte plus puissante qu'aucune autre la vie religieuse et intellectuelle de l'Occident européen, là aussi, depuis le XVIII^e siècle, cette influence a décliné irrémédiablement : l'idéologie de l'Occident moderne exalte l'humanisme, la croyance au progrès et en la perfectibilité de la nature humaine. Une telle vision du monde et de l'humanité s'inscrit résolument contre le théocentrisme augustinien et sa conception pessimiste, ou peut-être simplement lucide, d'une nature humaine irrémédiablement encline au mal.

Pourtant, si l'augustinisme en tant que système doctrinal paraît aujourd'hui peu prisé, on constate que nos contemporains sont toujours sensibles à l'exceptionnelle profondeur de l'analyse psychologique d'Augustin : ainsi, il fut le premier à déceler, au fond de notre être, les forces obscures qui, hors de la conscience claire et du libre exercice de la volonté, peuvent déterminer notre comportement, ce qu'on appelle depuis Freud le subconscient. Rappelons enfin que sa vision pessimiste de la nature humaine n'empêcha pas Augustin d'affirmer la place essentielle de l'intelligence dans toute réflexion, religieuse ou autre. La raison, l'intelligence sont des dons de Dieu, qu'il faut toujours mettre en œuvre : rien ne lui aurait été plus étranger qu'une religion obscurantiste. Il fallait,

disait-il, chercher pour trouver et trouver pour chercher encore – magnifique définition, non seulement de la quête de Dieu, mais aussi de toute démarche intellectuelle. De même, tout philosophe demeurera toujours redevable envers la réflexion augustinienne sur le temps et la mémoire. Bien des esprits religieux, enfin, restent profondément marqués par la spiritualité d'Augustin, en particulier sa vision du tête-à-tête, dans l'intériorité du cœur, entre l'âme et son Créateur « plus intime à moi-même que moi-même ». Dernier paradoxe : c'est dans le monde musulman qu'on trouve aujourd'hui la fidélité la plus explicite à des principes qui furent augustiniens avant d'être islamiques : l'affirmation sans concession de l'absolue transcendance divine, l'acceptation paisible de la volonté de Dieu et l'attente du salut par sa seule miséricorde. Si l'on parvenait à établir un dialogue religieux serein et dépassionné entre les deux rives de la Méditerranée, la pensée du vieux docteur chrétien africain pourrait, peut-être, servir de trait d'union.

CLAUDE LEPELLEY

VII

Annoncer l'Évangile « jusqu'aux extrémités de la terre »

L'annonce de la Bonne Nouvelle (Évangile) « jusqu'aux extrémités de la terre » est un élément constitutif du christianisme, Jésus ayant envoyé ses apôtres en mission en leur disant : « Allez... de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit » (Mt 28,19). Une tradition déjà attestée au III^e siècle et reprise par les historiens de l'Église (Eusèbe de Césarée au début du IV^e siècle, Rufin d'Aquilée au début du V^e) faisait état d'un partage de la terre à évangéliser entre les apôtres. Cela valida pour longtemps la prétention de nombreuses Églises à avoir un apôtre pour fondateur et à s'inscrire dans la succession (*diadochè*) apostolique directe. Si l'expansion du christianisme se fit d'abord dans l'Empire romain et les régions orientales voisines, il y avait au-delà bien des peuples à évangéliser ; certains pénétrèrent dans l'Empire dès le III^e siècle. Au cours du IV^e siècle et au V^e siècle, les chrétiens prirent petit à petit conscience du fait que l'Église ne pouvait se limiter à l'Empire romain, fût-il devenu officiellement chrétien.

FRANÇOISE THELAMON

La christianisation du bassin méditerranéen au V^e siècle dans les limites de l'Empire romain

Le 9 avril 423, l'empereur de la partie orientale de l'Empire, Théodose II, adressa au préfet du prétoire Asclépiodote une loi disposant entre autres que « les païens qui subsistent, quoique Nous pensions qu'il n'en reste déjà plus, soient retenus par les prescriptions [des lois] déjà promulguées » (*Code théodosien*, XVI, 10, 22).

Quelque trente ans après la fermeture des temples ordonnée dans tout l'Empire par Théodose I^{er}, son successeur envisageait de manière très ambiguë l'effet de cette mesure. À la négation idéologique de l'existence d'adeptes des cultes polythéistes s'opposait la réalité quotidienne de leur présence, même si leurs activités cultuelles ne pouvaient plus se dérouler en public et devaient gagner, dans la crainte d'une législation de plus en plus répressive, la protection des maisons particulières, des marges ou des lieux reculés du monde romain. Il est impossible pour l'historien contemporain de mesurer quantitativement et à des moments successifs l'ampleur de cette adhésion, condamnée – sauf exception – au secret dans les territoires des « empereurs très chrétiens ». En conséquence, il n'est pas possible d'évaluer le rythme du passage des « païens » au christianisme ; et les « conversions » de juifs, parfois en masse, comme à Mahón, dans l'île de Minorque, en février 418, restent à l'évidence minoritaires. Certes, Augustin (*Commentaire des Psaumes*, VII, 7, XXXIX, 1, etc.) dénonce souvent – et il n'est pas le seul au tournant du IV^e siècle – « la croissance de l'hypocrisie » dans les rangs des chrétiens, autrement dit celle des

ralliements simulés, mais déjà Origène, un siècle et demi plus tôt, emploie un langage similaire (*Commentaire sur Matthieu* , ser. 19, 20, 24). L'histoire de la progression numérique du christianisme dans l'Empire romain relève donc en général des impressions de lecture et de la conviction plus ou moins bien étayée de l'historien qui l'étudie, fût-elle le résultat de tentatives de modélisation fondées sur des bases statistiques aussi évanescences que controversées.

La christianisation croissante de l'espace et du temps, c'est-à-dire la saturation progressive en références chrétiennes de ces deux dimensions essentielles de la vie quotidienne, est indéniable et conforte le poids des lois qui proscrivent le « paganisme » et limitent, à partir du V^e siècle, l'exercice du culte juif. Mais les transferts d'adhésion religieuse, et singulièrement les « conversions au christianisme », ne sont guère documentés de manière détaillée que par certains portraits de groupe, tels les « Ismaélites » (c'est-à-dire des populations arabes) au pied de la colonne de Syméon le Stylite, selon le témoignage de Théodoret de Cyr (*Histoire Philothée* , XXVI, 13-16), ou ceux, autobiographiques, de Justin martyr à Arnobe ou d'Augustin, qu'il est difficile de mettre en série. Dès lors, la tradition historiographique a souvent traité de la « conversion des peuples » en des fresques narratives aussi vastes qu'imprécises, ou de l'« itinéraire d'une âme » scruté à l'aide de toutes les ressources de la psychologie moderne appliquée aux textes antiques. Les tentatives visant à mettre en évidence certains mécanismes sociohistoriques de « conversion au christianisme » sont nombreuses. Mais elles débouchent souvent sur de grands récits à visée explicative qui, même délivrés de l'ombre de la Providence, peinent à articuler effets locaux et causes générales, que ces récits se fondent sur la détermination de présumées capacités d'attraction des communautés chrétiennes et de leur(s) message(s) – par exemple les pratiques et discours de l'assistance – ou, dans une perspective ultimement reconductible à l'apologétique chrétienne, sur la mise en évidence de faiblesses tout aussi présumées des polythéismes traditionnels. Preuve, s'il en était besoin, de la difficulté d'accorder le particulier – la « conversion » d'un individu – et l'universel – la christianisation d'une société.

Ces quelques considérations préliminaires invitent à une approche plus circonscrite du phénomène des « conversions » au christianisme, centrée sur

l'examen des motifs d'adhésion explicitement repérables dans les sources, sans chercher à distinguer entre « conversions sincères » et « conversions intéressées ». La neutralité axiologique de l'historien impose de renoncer à une telle discrimination de toute façon inopérante. Elle conduit à ne valoriser que les informations disponibles sur ce qui détermine les transferts d'allégeance religieuse ; cela en un temps où a disparu la mention de prédicateurs itinérants chrétiens dans l'Empire romain. La diffusion du christianisme sur le modèle de la mission paulinienne était en effet devenue, pour l'essentiel, soit un schème littéraire jouissant d'une grande fortune dans la littérature apocryphe des Actes des apôtres, soit l'apanage de Mani et de ses disciples.

Cette enquête aboutit à une énumération de facteurs variés que leur entrelacement empêche de classer aujourd'hui par ordre d'importance : influences familiales, imitation des puissants – « si tel noble devenait chrétien, personne ne resterait païen » (Augustin, *Commentaire des Psaumes*, LIV, 13) – et, en particulier, du prince, volonté d'obtenir un avantage matériel ou de se faire bien voir, peur de la coercition, voire de l'exercice de la violence comme à Mahón, dons reçus en manière de charité, miracles et songes, discussions avec des proches, des évêques ou des moines, influences amicales, lecture de livres, prédication et, plus généralement, arts de la parole, etc. Il faudrait aussi mettre en valeur les facteurs de résistance à la « conversion » – tel ou tel facteur pouvant certes jouer dans un sens ou dans l'autre : des traditions familiales, une certaine conscience de classe, un attachement idéologique (comme c'est le cas des néoplatoniciens d'Athènes, tel Proclus), etc.

Quels que soient l'enchaînement des motifs qui conduisaient jusqu'à l'inscription dans les rangs des catéchumènes et la durée du processus graduel d'assimilation des normes et croyances jugées alors requises d'un chrétien, adhérer au christianisme signifiait faire son entrée dans une communauté. Cette dimension ordinairement communautaire du fait chrétien dans l'Antiquité tardive, et conséquemment l'importance croissante de la caractérisation religieuse dans la définition d'une identité sociale, apparaissent avec d'autant plus d'évidence que le catéchumène et le baptisé sont sans cesse appelés non seulement à distinguer d'un point de vue intellectuel « orthodoxie » et « hérésie », mais aussi à différencier d'un point de vue pratique les groupes faisant profession de christianisme.

Dès lors, une première évaluation de la densité de la présence chrétienne dans le monde romain peut se fonder sur la cartographie traditionnelle des évêchés attestés à telle ou telle époque. Les progrès des recherches prosopographiques permettent de compléter les listes épiscopales et d'estimer, par exemple, au début du V^e siècle, à quatre cents le nombre d'évêques donatistes en Afrique du Nord ainsi que celui des évêques « catholiques » (antidonatistes), soit, compte tenu des sièges possédant deux titulaires antagonistes, quelque six cents évêchés. En Gaule, il existerait au milieu du V^e siècle entre soixante-dix et quatre-vingts sièges épiscopaux, soit autant qu'en Italie à la même époque. L'Égypte possède une centaine d'évêchés ; dans le diocèse civil d'Asie, soit la partie occidentale de l'Asie Mineure, on en trouve près de deux cents. Dans la détermination de ces données numériques, les listes de souscription des évêques (ou de leurs représentants) aux actes des conciles ou synodes – les deux termes, l'un latin, l'autre grec, sont alors synonymes – jouent un rôle décisif. Apparue à la fin du II^e siècle, l'institution conciliaire, qui consiste en la réunion de chefs d'Église sur une base géographique plus ou moins large pour débattre des problèmes auxquels ils sont confrontés, a connu un vif essor. Les empereurs, dès Constantin et les conciles d'Arles (314) et de Nicée (325), l'ont faite leur afin de tenter de régler les conflits déchirant le monde chrétien.

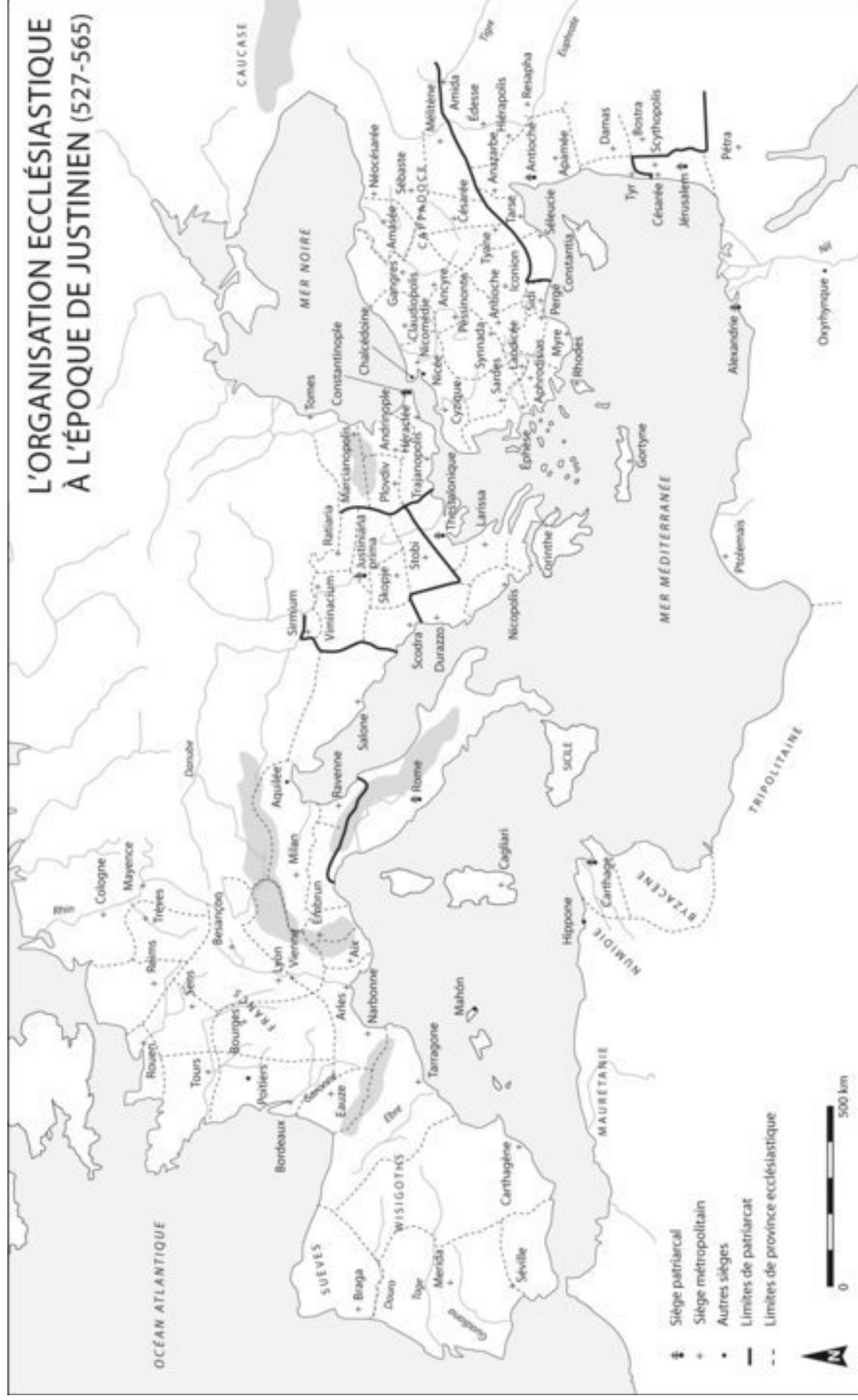
Une certaine hiérarchisation des sièges épiscopaux a parallèlement progressé, et les évêques, essentiellement orientaux, réunis à Nicée ont entériné la prééminence de l'évêque d'Alexandrie sur toute l'Égypte et de celui de Rome sur l'Italie centrale et méridionale – ils seront bientôt appelés « archevêques ». Ils ont d'autre part décidé de créer dans toutes les provinces civiles un siège métropolitain dont le titulaire serait chargé de surveiller les élections épiscopales dans tout son ressort et de convoquer ses suffragants en un concile provincial deux fois par an. La diffusion du système des métropolites, d'abord en Orient, puis en Occident, a assuré une structuration plus ferme de l'Église impériale. Au concile de Chalcédoine (451) est apparue la notion de « patriarcat », qui ne prendra toute son importance qu'à partir du règne de Justinien (527-565), avec la « pentarchie » : Rome, Constantinople, Alexandrie, Antioche, Jérusalem –

l'« Ancienne » et la « Nouvelle » Rome se disputant la primauté sur l'Église impériale.

La vigueur de cette organisation ecclésiastique que mettent à mal au cours du V^e siècle les « invasions barbares », en particulier en Afrique et dans la péninsule Ibérique, ne doit pas cacher l'inégale densité du réseau épiscopal dans les limites de l'Empire romain. Le contraste peut être grand, non seulement à l'échelle régionale, par exemple entre la partie orientale de l'Afrique du Nord et ses marges occidentales, mais aussi à l'échelle microrégionale, comme le prouve le cas italien, voire au niveau local, où peuvent s'opposer une ville largement acquise au christianisme, telle Édesse, et un bastion des cultes traditionnels, tel Harran. De plus, l'importance non seulement territoriale mais aussi démographique d'un siège épiscopal peut varier considérablement, si bien qu'en l'absence de données solides sur le peuplement il convient de renoncer à toute cartographie du phénomène de la progression numérique du christianisme pour privilégier des analyses microrégionales qui fassent droit à une christianisation largement sporadique.

MICHEL-YVES PERRIN

L'ORGANISATION ECCLÉSIASTIQUE À L'ÉPOQUE DE JUSTINIEN (527-565)



Des peuples chrétiens aux marges de l'Empire romain

En attribuant aux apôtres Thaddée et Thomas l'évangélisation de la Mésopotamie (en particulier Édesse), voire de l'Inde, on rend compte de l'existence de communautés chrétiennes attestées dans la seconde moitié du II^e siècle.

Une Église de Perse

La dynastie perse des Sassanides, qui prit alors le contrôle de l'Empire parthe, renforça la religion nationale, le mazdéisme, tandis que les victoires du roi Shabuhr I^{er} (240-272) sur l'Empire romain entraînèrent la déportation dans plusieurs régions de l'Empire perse, de la Mésopotamie à l'Iran, de chrétiens d'Asie Mineure et de Syrie, persécutés après avoir été tolérés.

La politique de tolérance de règle dans la première moitié du IV^e siècle permit le développement de l'Église de Perse, dont un évêque participa au concile de Nicée en 325. Dès la fin du III^e siècle, l'évêque de Séleucie-Ctésiphon avait cherché à établir l'hégémonie de son siège sur toutes les Églises de l'Empire sassanide, au grand dam de ses collègues, qui en avaient appelé à l'arbitrage d'évêques de l'Empire romain. Il existe alors, des confins de l'Empire romain au golfe Persique, de nombreuses communautés chrétiennes dotées d'un évêque, et la présence de chrétiens

est prouvée à l'est et au nord jusqu'à la mer Caspienne ; il y a des chrétiens dans toute la société, y compris à la cour, ainsi que des ascètes solitaires et des moines vivant en communauté.

La reprise des hostilités entre Perses et Romains en 338 fut sans doute, avec l'hostilité des mages qui avaient réformé la religion nationale, l'une des causes du changement de politique de l'empereur Shabuhr II (309-379), qui persécuta alors les chrétiens : ce fut le « grand massacre » (340-383). Soupçonnés d'être des traîtres de l'intérieur acquis à l'ennemi romain, les chrétiens furent victimes d'une persécution sanglante qui fit de nombreux martyrs.

Au début du V^e siècle, le roi Yazdgard I^{er}, soucieux de s'affranchir de l'influence des mages et de se rapprocher de l'Empire romain, libéra les chrétiens emprisonnés, autorisa la reconstruction des églises et la réunion d'un concile à Séleucie-Ctésiphon en février 410 ; celui-ci organisa une Église nationale reconnue par l'État, ayant à sa tête l'évêque de Séleucie, qui prit bientôt le titre de catholicos-patriarche (en 424) ; en adoptant les décisions du concile de Nicée, il établissait l'Église de Perse dans la communion de l'Église universelle, mais en 423-424 un synode décida de son autonomie disciplinaire et doctrinale.

L'Arménie : premier royaume chrétien

Royaume indépendant aux confins de l'Empire romain et de l'Empire perse sassanide, l'Arménie fut, au IV^e siècle, sous l'influence tantôt de l'un tantôt de l'autre, puis partagée entre eux (vers 387) : deux tiers du territoire passèrent sous protectorat perse en conservant un roi, la partie occidentale fut pratiquement annexée par l'Empire romain.

Les origines chrétiennes de l'Arménie ne sont connues que par des sources arméniennes évidemment postérieures à l'invention de l'alphabet arménien par le moine Machtots (Mesrop), vers 405. L'origine syriaque d'une toute première évangélisation des cantons méridionaux proches de la Haute-Mésopotamie, traditionnellement rattachée à l'apôtre Thaddée, a laissé des traces dans le vocabulaire religieux. Mais cette évangélisation fut surtout l'œuvre de Grégoire l'Illuminateur, prédicateur d'origine parthe,

venu de Cappadoce ; il affronta le roi Tiridate IV (298-330), qui le fit d'abord emprisonner, puis le laissa prêcher le christianisme. Après être retourné à Césarée, où il fut ordonné évêque, il baptisa en 314 le roi, convaincu de l'inanité du culte des idoles, ainsi que la cour, l'armée et tous les habitants. Le royaume d'Arménie devenait ainsi le premier État chrétien. Les missionnaires grecs et syriens qui accompagnaient Grégoire instruisirent les nouveaux convertis, en particulier, pour former le clergé chrétien, les fils des prêtres des cultes païens qui héritaient des domaines antérieurement dévolus à leurs pères ; sur ordre du roi, les temples avaient été détruits et remplacés par des églises. Tiridate ne voulait changer ni les lois coutumières ni les structures de son royaume ; la conversion au christianisme en renforça la cohésion. Il concéda à Grégoire et à ses descendants les titres de grand prêtre et de principal évêque, grand juge du royaume et protecteur des pauvres, fonctions exercées avant par le chef des prêtres païens. L'Arménie connut les mêmes querelles doctrinales que l'Empire romain : les évêques demeurèrent fidèles à la foi définie par le concile de Nicée, mais les souverains s'alignèrent généralement sur les choix doctrinaux des empereurs, ce qui fut source de conflits.

Au milieu du IV^e siècle, l'arrière-petit-fils de Grégoire, Nersès le Grand, organisa l'Église d'Arménie ; il créa aussi des fondations charitables et introduisit le monachisme. Ses successeurs ne furent plus ordonnés à Césarée ; à partir de 373, l'Église arménienne devint autocéphale. Après le partage de l'Arménie, elle dut affronter l'hostilité du conquérant perse. Le petit-fils de Nersès, Sahak (387-438), dernier descendant de Grégoire, fut cependant nommé archevêque, mais le siège épiscopal fut transféré près de la résidence royale ; à la mort de Sahak, l'archiépiscopat devint électif. Protecteur de Machtots, Sahak encouragea le développement d'une littérature arménienne : la Bible fut traduite en arménien dès avant 407, les livres liturgiques le furent également, puis de nombreux ouvrages des Pères grecs et syriaques ; ce fut le fondement de la culture arménienne chrétienne. Machtots obtint aussi de l'empereur Théodose II le droit d'enseigner l'alphabet arménien du côté byzantin de la frontière, permettant ainsi aux Arméniens de ces régions de sauvegarder leur identité, leur langue et leur culture.

Au milieu du V^e siècle, les chrétiens d'Arménie furent durement persécutés par le pouvoir perse : l'abjuration simulée des dynastes ne suffit pas ; des mages investirent les campagnes, chassant les prêtres, contraignant les paysans à entretenir des autels du feu. Ce fut la révolte ; les Arméniens furent vaincus par une armée perse beaucoup plus forte (juin 451) ; leur chef Vardan Mamikonian et les deux cent quatre-vingts princes qui avaient péri avec lui furent vénérés sous le nom de saints Vardanank. Les Perses suspendirent pour un temps les conversions forcées, mais les persécutions reprirent plusieurs fois au V^e et au VI^e siècle, sans jamais venir à bout du christianisme des Arméniens.

La conversion de la Géorgie

En dépit d'une tradition qui rapporte à l'apôtre André l'évangélisation de la Géorgie occidentale, on en ignore les débuts ; un évêque de Pityonte, sur la mer Noire, était présent au concile de Nicée, et des vestiges d'églises du V^e siècle ont été retrouvés. Le sud de la région, ainsi que l'Albanie, à l'est (Azerbaïdjan), ont été touchés par des missionnaires envoyés par Grégoire l'Illuminateur et par d'autres venus de Syrie. Mais c'est dans les premières décennies du IV^e siècle, sous Constantin ou peu après sa mort, en 337 ou 338, que l'Ibérie du Caucase (Géorgie centrale et orientale) a été convertie au christianisme. Les Géorgiens nomment Kartli ce royaume dont Mtskhéta (à l'ouest de Tbilissi) était la capitale. Son sort était lié aux luttes entre Romains et Perses. Au début du IV^e siècle, il est sous le protectorat des Romains, qui nomment le roi. Alors que les sources écrites géorgiennes sont toutes très postérieures, la relation écrite la plus ancienne de la conversion des Ibères a été rédigée en latin, en 402-403, par l'historien Rufin d'Aquilée, d'après le témoignage du prince ibère Bacurius (Bacour), alors officier dans l'armée romaine : une femme « captive » – il faut entendre « captive de Dieu » ou « captive du Christ », et non « prisonnière de guerre » – révèle le nom du dieu qu'elle vénère et qui accomplit des guérisons par son intermédiaire : le Christ. La reine, puis le roi et, par eux, l'ensemble du peuple se convertissent. La « captive » enseigne les rites du

culte et la manière de construire une église, mais ce n'est qu'après qu'elle a passé une nuit en prière qu'une colonne demeurée suspendue en l'air se met d'elle-même en place. Le nom de « Colonne vivante » donné plus tard à la cathédrale de Mtskhéta, sous laquelle les vestiges de la petite église en bois du IV^e siècle ont été retrouvés, perpétue le souvenir de ce miracle, rite de fondation. La conversion au christianisme était aussi un choix politique qui renforçait les liens avec l'Empire de Constantin (ou de ses fils) face aux Perses. Selon la tradition géorgienne, Nino, la « sainte Femme », était venue de Cappadoce sous le règne du roi Mirhian, qui demanda des prêtres à Constantin. De fait, les premiers évêques furent d'origine grecque et l'Église d'Ibérie passait pour dépendre d'Antioche, où son catholikos est toujours consacré au moment où elle se constitue en Église nationale, dans la seconde moitié du V^e siècle (467 ?). Au début du V^e siècle, la création d'une écriture nationale facilite l'évangélisation, l'élaboration de la liturgie et l'apparition d'une littérature chrétienne. Cependant, tandis que la plaine est christianisée et que les Perses tentent d'imposer le mazdéisme quand ils contrôlent l'Ibérie, le système religieux polythéiste se maintient longtemps dans les hautes vallées du Caucase.

L'introduction du christianisme en Éthiopie

C'est aussi à Rufin d'Aquilée que l'on doit la relation la plus ancienne de l'introduction du christianisme dans le royaume d'Axoum (Éthiopie), qu'il nomme *India ulterior*. Au IV^e siècle, Axoum était un État puissant dont le roi portait le titre de « négus » et de « roi des rois » ; des inscriptions en langue et écriture éthiopiennes (guèze) et sud-arabiques en témoignent et nomment un roi Ezana qui ne paraît plus exercer de suzeraineté réelle de l'autre côté de la mer Rouge, mais qui conduit des campagnes victorieuses en Afrique, dont il remercie d'abord plusieurs dieux, puis un seul appelé « Seigneur du ciel ». Or Rufin, d'après le témoignage de l'un d'entre eux, rapporte que deux jeunes chrétiens originaires de Tyr, faits prisonniers au cours d'un voyage, étaient entrés au service du roi du pays ; le plus brillant, Frumentius, dirige bientôt la chancellerie et, à la mort du roi, joue le rôle de régent auprès de la reine et de son jeune fils. Il donne à des négociants

romains de passage la possibilité de construire des églises et favorise un début d'évangélisation de la population. Le prince devenu roi, Frumentius se rend à Alexandrie, où il est consacré évêque par Athanase, vers 330. Au retour, il prêche avec succès la foi définie au concile de Nicée, comme le confirme, en 356, une lettre de l'empereur Constance II aux souverains d'Axoum Ezana et Sazana, ce qui n'implique certes pas qu'ils soient chrétiens. Les sources éthiopiennes, toutes tardives, reprennent le récit de Rufin et placent sous le règne de ces deux rois l'action de Fremenos, premier patriarche d'Éthiopie, vénéré sous le nom d'Abba Salama, le « Révélateur de la lumière ». Enfin, sur une inscription en grec, de date incertaine, un roi Ezana se dit « serviteur du Christ », dont il proclame la divinité, et affirme sa foi en Dieu Père, Fils et Saint-Esprit. À la fin du V^e siècle, des moines syriens poursuivent l'évangélisation et développent le monachisme, mais l'Église d'Éthiopie demeure en communion avec Alexandrie.

En choisissant de faire état de ces deux cas d'expansion du christianisme, vers le Caucase et vers l'*India ulterior* qui figurent les lointains du monde, Rufin montre qu'au temps de Constantin l'expansion du christianisme s'est poursuivie « jusqu'aux extrémités de la terre », inscrivant dans la continuité des temps apostoliques l'époque du premier souverain romain chrétien, pensé comme treizième apôtre.

FRANÇOISE THELAMON

Des Barbares chrétiens, dans et hors de l'Empire romain

Les Barbares – c'est-à-dire, par définition, les peuples qui ne parlaient ni latin ni grec – avaient toujours entouré et menacé l'Empire romain. Celui-ci s'en protégeait grâce à une frontière militarisée continue, le *limes*. Dès la fin du III^e siècle, pourtant, la crise qui rongait le monde romain rendit les coûts de cette défense difficiles à assurer. La barrière devint de plus en plus perméable, mais le christianisme y gagna des occasions de se diffuser chez les peuples voisins.

Il est vrai que, depuis longtemps, Rome menait une politique de séduction auprès des plus proches d'entre les Barbares. En leur offrant quelque argent, les empereurs ralliaient ces nations belliqueuses mais économiquement vulnérables, qu'ils fixaient sur les frontières de façon à créer un glacis protecteur. Ces populations, plus ou moins sédentarisées, s'ouvraient alors aux influences culturelles de leurs puissants protecteurs. Le christianisme profitait occasionnellement de ces ouvertures. Ainsi, en Arabie septentrionale, une tribu de Saracènes alliée de Rome se convertit dès les années 370.

Cette installation de peuples clients sur les frontières ne suffit pas à enrayer la crise profonde que connaissait le monde romain et dont la cause principale était probablement la chute de la démographie. Pour repeupler l'Empire, les dirigeants du IV^e et du V^e siècle permirent donc à des Barbares d'entrer sur son sol. Beaucoup d'entre eux furent engagés dans une armée qui ne parvenait plus à trouver assez de recrues parmi les citoyens. Certains connurent de belles carrières : la plupart des grands

généraux de l'Empire tardif, comme Stilicon, Bauto ou Arbogast, furent des Barbares. Si ces hommes restèrent généralement païens, leurs enfants se convertirent au christianisme et se marièrent avec des membres des plus grandes familles romaines.

D'autres Barbares, par groupes entiers, furent installés dans des provinces dépeuplées, qu'ils furent chargés de mettre en valeur. Tel fut le sort de plusieurs peuples appelés « germaniques ». Habitant à l'est du Rhin et au nord du Danube, ils étaient poussés vers l'Empire par des flux migratoires issus d'Asie centrale. Souvent réduits à la famine, ils entraient dans l'Empire non pas pour le piller, mais pour trouver sa protection. Découvrant alors le christianisme, leurs réactions à l'égard de la nouvelle religion dépendaient beaucoup des relations complexes qu'ils entretenaient avec les empereurs.

À ce titre, le destin des Wisigoths suffit à résumer le processus d'évangélisation des Barbares. Au milieu du IV^e siècle, ce vieux peuple germanique vivait dans la basse vallée du Danube, lorsqu'il reçut la visite d'un évêque cappadocien nommé Ulfila. Celui-ci leur prêcha le christianisme et traduisit pour eux la Bible en langue gothique. Or cet Ulfila avait participé en 360 au concile de Constantinople qui avait vu le triomphe de la profession de foi proposée par l'empereur Constance II. Sur son terrain de mission, Ulfila enseigna donc aux Wisigoths le seul modèle trinitaire qu'il connaissait : la doctrine homéenne, qui présentait le Fils comme légèrement subordonné au Père et que ses opposants qualifiaient d'arianisme déguisé. Par pur hasard, l'« arianisme germanique » venait de naître.

Malgré l'ardeur d'Ulfila, le succès du christianisme ne fut toutefois pas immédiat. Entre 369 et 372, un des chefs wisigoths, Athanaric, lança une persécution, probablement parce que la nouvelle religion menaçait les anciennes croyances tribales autour desquelles se fondait l'identité gothique. Tout changea lorsque la puissance des Wisigoths déclina et que leur territoire fut envahi par les Huns. En 376, le chef Fritigern fut contraint de négocier l'entrée de son peuple sur le territoire romain. En signe de bonne volonté, il se convertit au christianisme homéen, qui était alors la religion officielle de l'empire d'Orient.

L'empereur Valens n'eut pourtant guère d'égards pour les réfugiés. Il humilia les chefs goths et affama leur peuple. Dans un mouvement de désespoir, les Barbares se révoltèrent. Valens tenta maladroitement de les écraser, sous-estimant leur force. Ce faisant, il entraîna l'armée romaine vers l'un des pires désastres de son histoire, la bataille d'Andrinople (378), où lui-même trouva la mort. Le traumatisme causé par la défaite scella le destin de la doctrine homéenne dans l'Empire, où l'on considéra que la mort de l'empereur avait été un châtement divin punissant son hérésie. En 380, le nouvel empereur, Théodose I^{er}, put sans peine imposer le retour au catholicisme, doctrine du concile de Nicée (325).

De leur côté, les Wisigoths continuèrent d'errer à travers l'Empire, tantôt comme alliés, tantôt comme ennemis. Restés fidèles à la doctrine que leur avait prêchée Ulfila, ils découvrirent peu à peu que les Romains ne professaient plus le même modèle trinitaire. Plutôt que de se convertir au catholicisme, ils préférèrent rester « ariens ». Alors qu'ils subissaient une forte romanisation de leur mode de vie, la différence religieuse leur permettait en effet de protéger leur identité ethnique. Ainsi, tandis que la langue gothique déclinait dans les usages quotidiens au profit du latin, elle demeurait la langue liturgique de l'Église arienne.

Le christianisme des Wisigoths, bien que fruit de leur opportunisme politique, n'en était pas moins sincère. Lorsqu'en 410 ils mirent à sac la ville de Rome, ils respectèrent le droit d'asile des basiliques. Il fallut attendre 418 pour que l'Empire leur confie enfin une tâche digne d'eux et rémunérée selon leurs attentes. Ils reçurent en effet pour mission de défendre les provinces du Sud de la Gaule contre tous les autres Barbares. Toujours maîtres de cet immense territoire lors de la disparition du dernier empereur d'Occident, les Wisigoths en firent leur royaume.

Dans les régions qu'ils contrôlaient, les Wisigoths implantèrent un clergé arien et construisirent des basiliques hérétiques. Mais ils diffusèrent également leur foi auprès des autres peuples germaniques. Les Ostrogoths, qui leur étaient apparentés, avaient été convertis dès l'époque de leur installation commune sur les bords du Danube. Leurs rois conservèrent cette foi après avoir conquis l'Italie en 493. De même, les Vandales acceptèrent la doctrine arienne, dans des circonstances mal précisées mais à une date assez précoce ; leur royaume d'Afrique devint une terre d'hérésie.

En 466, la diplomatie conquérante des souverains wisigoths obtint également la conversion à l'arianisme des Suèves, installés au Nord-Ouest de l'Espagne. Quant aux Burgondes, situés sur le Rhin moyen, ils avaient fait le pari de se convertir au catholicisme dans les années 430, pensant ainsi bénéficier du soutien de Rome contre les Huns qui menaçaient leurs frontières. Ils furent cruellement déçus. Aussi, lorsqu'ils reformèrent un royaume indépendant autour de Lyon dans les années 470, préférèrent-ils se convertir à la religion de leurs puissants alliés wisigoths.

Vers l'an 500, dans l'ensemble de l'Occident, l'arianisme germanique était ainsi devenu la « loi des Goths », symbole de leur suprématie. Paradoxalement, les Églises ariennes s'abstenaient pourtant de tout prosélytisme à l'égard des populations locales. La seule raison d'être de l'hérésie – fondée sur une subtilité théologique dont la compréhension échappait à beaucoup – était en effet de maintenir dans les nouveaux royaumes une distinction entre « Romains » et « Barbares ». Pour que cette stratégie de distinction fonctionne, encore fallait-il que les Romains ne soient pas tentés de se convertir à l'arianisme. Cela explique que les rois ariens, à la notable exception des souverains vandales, aient été extrêmement tolérants envers leurs sujets catholiques.

Cette spécificité de l'arianisme germanique explique également son échec auprès de certains peuples Barbares, qui avaient fait le choix de se rapprocher des populations romaines. Ce fut le cas des Francs, qui se convertirent en masse au catholicisme après le baptême de leur roi Clovis, vers l'an 500. Ils jouèrent alors de leur orthodoxie pour s'allier étroitement avec les élites gallo-romaines, notamment avec l'épiscopat. Ces appuis leur permirent d'abattre les Wisigoths d'Aquitaine, en 507 (bataille de Vouillé).

Dès lors, l'arianisme se mit partout à reculer. En 516, les Burgondes proclamèrent l'égalité des trois personnes divines dans la Trinité, à la demande de leur roi Sigismond. Au milieu du VI^e siècle, ce fut au tour des royaumes vandale et ostrogoth, vaincus par les armées byzantines, de disparaître. L'empereur Justinien imposa alors la doctrine de Nicée à l'Afrique et à l'Italie reconquises. Les Wisigoths, repliés sur l'Espagne, demeurèrent longtemps l'un des derniers bastions de l'arianisme. En 589, leur roi Reccared ordonna toutefois la conversion de l'ensemble de son peuple à la foi catholique. Ayant compris que les tensions confessionnelles

minaient son royaume, il avait préféré sacrifier la religion identitaire des Goths.

Lorsque Grégoire le Grand devint pape en 590, le catholicisme triomphait déjà chez la plupart des peuples barbares installés dans les anciennes provinces de l'Empire. Seuls les Lombards, maîtres du Nord de l'Italie depuis 568, restaient fidèles, pour quelques décennies encore (jusqu'au début du VII^e siècle), à un arianisme germanique de plus en plus anachronique.

BRUNO DUMÉZIL

Deuxième partie

Le Moyen Âge
Ni légende noire
ni légende dorée...
(V^e -XV^e siècle)

La première moitié de cette période longue de dix siècles correspond à un temps de consolidation des cadres locaux et centraux. L'œuvre missionnaire se poursuit, élargissant les espaces christianisés. Les aléas de l'histoire laissèrent face à face les métropoles de Constantinople et de Rome, qui incarnèrent deux formes de christianisme que l'on ne nommait pas « orthodoxe » et « catholique », mais « grec » et « latin ». En Occident, pour approfondir la christianisation de la société et dissocier le spirituel du temporel, la papauté s'érigea en puissance religieuse souveraine. Mais le mouvement ne donna pas naissance à une théocratie : deux droits coexistèrent, le droit civil et le droit de l'Église (droit canon), tous deux très redevables au droit romain ; l'Empire comme les royaumes furent gouvernés par des princes et non par le pape ; aucun souverain n'a pu se prévaloir de prérogatives sacerdotales.

Loin de l'image d'un Moyen Âge figé dans une soumission aveugle à l'autorité de l'Église, on observe que la pénétration du message chrétien suscita, après l'an mil, de forts courants d'affirmation (croisade) et de contestation (« hérésie »). Les seconds relèvent avant tout d'un anticléricalisme virulent, preuve que les esprits pouvaient discerner les contradictions entre le contenu du message délivré et l'exemple donné ; ils laissent aussi réapparaître les difficultés à recevoir une religion de l'Incarnation. Par-delà l'usage de la contrainte, qui n'a qu'un temps, la réponse la plus pertinente s'efforça de satisfaire les aspirations ainsi manifestées. La multiplication des charismes religieux y contribua, illustrée par la création de nouveaux ordres, tant contemplatifs qu'hospitaliers ou « mendiants », attentifs aux pauvres et rompus à la prédication. Les réguliers sont ainsi venus soutenir de leur prestige et de leur action l'œuvre pastorale confiée aux séculiers et que la période systématisa dans le cadre de la paroisse, forgeant pour la désigner le terme de « cure d'âmes » (le soin des âmes), attaché à celui qui en a la responsabilité, le « curé ».

Dans le prolongement d'une pastorale de la responsabilité individuelle en matière de salut, qui valorise la conversion jusqu'à l'extrême fin de la vie, aux antipodes de toute forme de prédestination – un concept étranger à la spiritualité médiévale, du moins jusqu'à la fin du XIV^e siècle –, la période a vu naître, à l'initiative des clercs mais aussi des laïcs, hommes ou femmes, des modalités originales de vie religieuse. Toutes sont marquées à

la fois par la conviction que le salut ne se gagne pas seul et par une individualisation croissante : cette exploration des voies de l'intériorité a fait jaillir de belles pages spirituelles et mystiques.

CATHERINE VINCENT

I

Consolidation et expansion

Saint Benoît († vers 547) Père des moines d'Occident

Forme de renoncement pour Dieu pratiqué sur le mode de la solitude absolue (érémisme) ou en communauté (cénobitisme), le monachisme (du grec *monachos* , « solitaire ») apparaît au IV^e siècle en Égypte, en Asie Mineure, puis en Occident. L'intégration des « renonçants » dans la structure de l'Église latine est, à partir du VI^e siècle, un facteur d'évolution essentiel de la société chrétienne. Comment être à la fois seul et ensemble ? Comment sanctifier la communauté dans l'isolement et le retrait du monde ? Telles sont les questions clés de l'histoire du monachisme en Occident entre 500 et 1200.

Saint Benoît et la règle bénédictine

Saint Benoît, considéré comme le « père des moines d'Occident », est une figure assez obscure, dont le pape Grégoire I^{er} le Grand (vers 540-604) s'est fait le héraut au deuxième livre de ses *Dialogues* . Né vers 490 à Norcia, dans l'Apennin ombrien, Benoît appartient à une famille aisée. Envoyé à Rome pour recevoir une éducation à l'antique, le jeune Benoît décide bientôt de se vouer à « la docte ignorance » dans la solitude d'une grotte près de Subiaco. Il fonde une douzaine de petits monastères qui accueillent des enfants de l'aristocratie romaine, tels ses disciples Maur et Placide. Vers 530, Benoît et ses compagnons se déplacent au mont-Cassin.

C'est là que Benoît meurt vers 560 et qu'il repose en compagnie de sa sœur Scholastique. Vingt ans plus tard, le monastère est détruit par les Lombards. Une légende mise en forme par de lointains disciples de Benoît installés à Fleury, sur les bords de la Loire, veut que les reliques du saint aient été frauduleusement recueillies au mont-Cassin en 670 pour être transportées en Gaule, Fleury devenant dès lors « Saint-Benoît-sur-Loire ».

Pour les besoins de la communauté du mont-Cassin, Benoît compose une règle qui dépend largement d'usages antérieurs consignés dans la « règle du Maître ». Pour lui comme pour son modèle, il s'agit de fixer au mieux le mode de vie des « frères » qui, à l'imitation des apôtres, choisissent de rompre avec les attaches du monde (la parenté charnelle, le mariage, le réseau des amis et des relations) pour s'adjoindre à une parenté spirituelle anticipatrice de la communauté des saints dans l'au-delà. Dans un monde qui se rétracte économiquement avec la dislocation de l'Empire romain, la règle de saint Benoît prescrit le travail manuel qui permet au monastère de vivre en autarcie des fruits de la terre ; autre tâche manuelle, la copie de manuscrits offre à la communauté tout l'accès nécessaire aux « Lettres », spécialement à l'Écriture sainte et à ses commentaires. Le monastère bénédictin est ainsi à la fois une unité de vie économique (souvent, même, un acteur dynamique et d'avant-garde dans la vie des campagnes) et un organe culturel d'une importance essentielle dans la survie et le renouvellement intellectuels de l'Occident durant le haut Moyen Âge. Le second objet de la règle est d'offrir aux frères une vivante image des degrés de l'échelle de perfection qui est tendue vers le Ciel. Elle prescrit à chacun humilité et obéissance. Elle impose, à tous, une stricte organisation du temps réparti entre le travail (environ six heures) ; la prière, solitaire ou collective dans le cadre de l'office divin – récitation des psaumes et lectures (Vies de saints, textes des Pères) à heures fixes, depuis les vigiles jusqu'à complies ¹ ; la pratique de la *lectio divina* (lecture et méditation de la Bible).

Au départ, la règle de saint Benoît n'est qu'un texte parmi d'autres dans un foisonnement de règles qui, au sein des « micro-chrétientés » d'Occident (Peter Brown), enseignent des modes de renoncement divers. Compte tenu de ces modestes débuts, comment expliquer le prodigieux succès du modèle bénédictin ? Il faut y voir, pour l'essentiel, un effet indirect de la lente

politique d'unification de l'Église latine. Le pape Grégoire I^{er} le Grand, lui-même ancien moine et dévot de Benoît, envoie une petite équipe de disciples évangéliser l'Angleterre. C'est par l'intermédiaire de ces missionnaires que la règle de saint Benoît est adoptée dans les monastères anglo-saxons ; au début du VIII^e siècle, d'autres missionnaires, insulaires cette fois, font retour sur le continent pour évangéliser la Germanie et y implanter le monachisme bénédictin. Les disciples de saint Benoît occupent dès lors une place de premier plan sur le front pionnier d'une Église latine conquérante. Et cela d'autant plus que les souverains carolingiens décident, dans le cadre de leur grand projet d'Empire chrétien, d'imposer le type bénédictin comme mode de vie universel des moines. Benoît d'Aniane († 821), le conseiller de l'empereur Louis le Pieux en matière religieuse, est le promoteur d'un véritable *aggiornamento* en matière monastique, au terme duquel les frères rassemblés en communauté font le choix d'« une seule règle et d'une seule coutume » : la règle de saint Benoît, plus ou moins adaptée en fonction des besoins du temps à l'aide de « coutumes », c'est-à-dire de dispositions (modes de vie, usages liturgiques) non prévues par saint Benoît.

Le sacerdoce des moines

La multiplication des coutumes, à partir du IX^e siècle, est un bon indice de l'importance que les moines prennent progressivement au sein de la société chrétienne. Cette évolution quelque peu paradoxale en vient à faire de ceux qui ont renoncé au monde des rouages essentiels de la vie en société. De fait, le monachisme devient, dès les années 800, un « ordre » parfaitement intégré au service de l'Église et du pouvoir politique. Dans la répartition idéale des tâches définie par le schéma carolingien des trois ordres fonctionnels (ceux qui prient, ceux qui combattent et ceux qui travaillent), les moines s'intègrent dans l'ordre de prière. Dans l'isolement du cloître, leur fonction est d'œuvrer pour le salut des chrétiens, vivants ou morts. Au titre de ces « œuvres », on compte bien sûr la prière mais aussi le service de l'autel, spécialement important pour accompagner les défunts ni trop bons ni trop mauvais qui ont besoin du suffrage des vivants pour

s'agréger à la communauté des saints. Par rapport au modèle bénédictin des origines, c'est sans doute là que se trouve le point d'évolution le plus important. À l'époque de Benoît, les frères sont, sauf très rares exceptions, des laïcs ; au IX^e siècle, et plus encore dans les temps qui suivent, les communautés comptent de plus en plus de moines prêtres qui célèbrent des messes « spéciales » ou « privées » au service des défunts, anciens membres de leur fraternité, familiers ou amis de la communauté. Ces familiers et ces amis, dont les noms sont souvent inscrits dans les livres de mémoire du monastère (nécrologe et cartulaire), donnent une bonne idée des liens que la société des moines entretient avec l'extérieur, spécialement avec les grandes familles aristocratiques. Après avoir été des instruments de la puissance publique sous les Carolingiens, les monastères et le contrôle de leurs patrimoines deviennent les enjeux de luttes de pouvoir à l'époque féodale. Plutôt que de s'offusquer devant le spectacle d'une « Église aux mains des laïcs ² », il faut comprendre que les élites du haut Moyen Âge constituent une aristocratie à la fois laïque et ecclésiastique pour laquelle la domination sur les hommes et sur la terre passe par le contrôle et la possession des monastères. Le meilleur exemple de ce type d'intégration dans l'« ordre seigneurial » est sans aucun doute offert par les moines de Cluny.

Les seigneurs de Cluny (910-1150)

Le monastère de Cluny, en Mâconnais, est fondé en 910 (ou 909) par Guillaume III, duc d'Aquitaine et comte de Mâcon, dit le Pieux. Ce grand prince renonce à tout droit sur l'établissement et place le monastère directement sous la protection de Rome de façon à assurer l'indépendance de Cluny à l'égard de tout pouvoir temporel et spirituel. Dans la logique de l'acte de fondation, les papes Grégoire V (998) et Jean XIX (1024) accordent ensuite l'exemption aux clunisiens. Il s'agit d'un privilège qui, selon des modalités diverses, libère les moines de tout lien avec leur évêque de tutelle, en l'occurrence celui de Mâcon. C'est alors que prend véritablement naissance l'Église clunisienne, réseau aux mailles serrées d'abbayes, prieurés et sous-prieurés, directement rattaché à l'abbaye mère

(Cluny) et à son abbé, lequel ne relève que du pape, vicaire de Pierre et du Christ. Au même moment, l'Église clunisienne s'implique profondément dans la vie générale de l'Église latine, fournissant à Rome de nombreux cadres : prêtres, évêques, archevêques, cardinaux et même un pape, Urbain II. Dans un jeu de miroir saisissant, Cluny se confond avec Rome, se considérant comme une réduction de l'ensemble de l'Église. Toutes les formes de vie consacrée y sont pratiquées : monachisme, érémitisme et réclusion, à la fois pour les hommes et les femmes. Par ailleurs, le monastère bourguignon et ses dépendances fonctionnent comme un immense asile ouvert à tous les laïcs, pauvres et riches, désireux de se retirer temporairement ou définitivement du monde, sans compter les fidèles qui demandent à être accueillis dans la communauté à l'heure de la mort.

Cet immense réseau ecclésiastique centré sur le « monastère principal » (Cluny même) est profondément impliqué dans la société féodale et dans l'ordre seigneurial. Le tournant de l'an mil représente, en France occidentale (partie ouest de l'ancien Empire carolingien, à l'origine de la France), une phase de désagrégation du pouvoir royal qui permet le développement, surtout au sud du royaume, de seigneuries indépendantes, laïques et ecclésiastiques, au nombre desquelles figure le monastère de Cluny. Les deux types de seigneurie sont concurrents tout en ayant destin lié. Les grandes familles aristocratiques, en effet, dotent Cluny de biens et engagent souvent certains de leurs membres dans la communauté. La symbiose clergé-aristocratie est constitutive des structures de domination sociale et politique à l'âge féodal. Tous les abbés de Cluny, du X^e au XII^e siècle, sont d'ailleurs issus de la petite, moyenne ou haute aristocratie. Pour influencer le comportement, parfois violent, de leurs voisins châtelains, les moines grands seigneurs de Cluny mettent en scène dans leurs écrits des aristocrates laïques modèles. L'essentiel de ce modèle est élaboré très tôt par Odon (879-942), deuxième abbé du monastère, qui brosse le premier portrait de l'homme d'armes chrétien dans la biographie du comte Géraud d'Aurillac, préfiguration du « chevalier chrétien », cette synthèse du moine et du soldat, telle que la décrit saint Bernard deux siècles plus tard.

DOMINIQUE IOGNA-PRAT

Grégoire le Grand

Un pasteur aux dimensions de l'Occident

Les quatorze années (590-604) du pontificat de Grégoire le Grand constituent un moment exceptionnel pour l'histoire du haut Moyen Âge. En effet, ce pape a laissé une œuvre écrite immense, source de premier plan pour notre connaissance de l'époque. Il fut aussi un acteur majeur de ce temps, à la tête de l'Église romaine, dans le cadre d'un Empire romain déjà byzantin et de l'émergence d'une Europe occidentale héritière de la romanité et transformée par l'essor des royaumes romano-germaniques.

Grégoire est né vers 540 dans une famille de l'aristocratie romaine liée à l'Église. Il connut dans son enfance les malheurs de la guerre gothique ³ et le rétablissement du pouvoir impérial direct de Justinien sur Rome et l'Italie. Il fut préfet de la Ville, puis il devint moine. Comme Rome se trouvait sous la menace pressante des Lombards, il fut envoyé à Constantinople en tant que représentant officiel du pape auprès de l'empereur. De retour à Rome, il retrouva la vie monastique, et c'est l'enchaînement de circonstances dramatiques – inondation, famine, épidémie de peste provoquant la mort du pape Pélage II – qui amena son élection au siège romain.

Grégoire rédigea un commentaire sur le livre de Job (*Moralia in Job*) à la demande de ses frères moines qui l'avaient accompagné à Constantinople. Il développe une exégèse fondée sur les trois sens de l'Écriture : littéral, allégorique et moral. La lettre du texte biblique peut être à elle seule une leçon morale. L'allégorie consiste à reconnaître dans les figures de l'Ancien Testament les vérités doctrinales révélées par le

Nouveau et, avant tout, la personne du Christ. Enfin, le sens moral en dégage l'enseignement pour le chrétien et pour l'Église. Le titre même de *Morales* montre la place dominante que Grégoire accordait à cette dimension de l'exégèse, largement liée au contexte même dans lequel il a composé son commentaire. Grégoire percevait en Job, le juste affligé de malheurs épouvantables, une figure d'actualité : l'Église romaine traversait des épreuves terribles liées à la guerre, causes d'un grave désarroi moral.

Quand Grégoire devint pape, il avait déjà développé une réflexion orientée vers la pastorale. Notamment sur le thème des vices et des vertus, les *Moralia* s'inspirent fortement de la tradition monastique occidentale, dont celle de Jean Cassien. Mais elles transposent la direction des frères vivant au sein d'une communauté monastique à la direction des âmes qui forment le peuple de Dieu.

Aussitôt devenu pape, Grégoire rédigea le *Pastoral* (ou *Règle pastorale*), dans lequel il examine comment on doit accéder à la fonction pastorale, comment on doit s'y conduire et surtout comment on doit prêcher aux diverses catégories de fidèles. Ce n'est pas sous l'angle juridique qu'il examine l'accession au « gouvernement des âmes » : c'est la qualité de la vie morale et l'intensité de la vie spirituelle qui doivent qualifier le candidat à la prédication et caractériser l'évêque en exercice. Par ailleurs, la liste des dizaines de catégories de fidèles qui constitue la plus grande partie de ce traité témoigne véritablement d'un souci pastoral : Grégoire cherche à toucher chacun dans sa réalité psychologique, sociale et morale. Il souligne dans ses *Homélies* que ses ouailles ont déjà reçu une instruction chrétienne et qu'elles ont, en revanche, un urgent besoin d'exhortation morale. Grégoire utilise une technique nouvelle d'exhortation, l'*exemplum*, anecdote curieuse, souvent liée au culte d'un saint, en prise avec la vie quotidienne et qui réveille l'attention des auditeurs. On observe un souci analogue dans les *Dialogues*, recueil de Vies de saints. Certes, le cœur des *Dialogues* est le livre II, tout entier consacré à la vie de saint Benoît, seule source biographique sur le « père des moines d'Occident », et où le monachisme occidental a trouvé son modèle. Mais on rencontre aussi dans cette œuvre des saints « laïcs » et des moines qui guident des fidèles laïcs. L'écart de style entre les *Dialogues*, tournés vers le merveilleux, plus « populaires », et les *Homélies sur Ézéchiël*, orientées vers les significations spirituelles de la vision grandiose du Temple de Jérusalem,

est révélateur d'une exigence fondamentale, longuement développée dans le *Pastoral* : le pasteur ne doit pas abandonner le soin des questions matérielles dans l'attention qu'il porte aux questions spirituelles et il ne doit pas négliger les activités spirituelles lorsqu'il se consacre aux occupations matérielles.

Nous avons une connaissance assez précise de l'action de Grégoire grâce aux huit cent cinquante lettres que nous conservons de lui. La négligence de l'empereur le contraignit à s'occuper de questions militaires dans la guerre entre l'Empire et les Lombards. Contre l'avis de l'exarque de Ravenne, il négocia une trêve avec le roi des Lombards Agilulf et se brouilla avec l'empereur Maurice. Grégoire fustigeait par ailleurs l'emploi de l'adjectif « œcuménique » (ou « universel ») par le patriarche de Constantinople, alors que « l'Europe » – dans un sens moderne : c'est l'une des toutes premières occurrences du mot – « était dévastée par les Barbares ». Ces dévastations inspiraient à Grégoire une eschatologie pressante : le monde entier s'écroule, le retour du Christ est proche. Cette tension eschatologique le poussait aussi à une action de réorganisation sur le plan matériel et administratif. L'Église romaine possédait de grands domaines en Sicile et Grégoire s'efforça d'en obtenir des revenus plus abondants tout en veillant aux ressources des paysans : il lutta contre la corruption et les prélèvements des intermédiaires. Il s'employa à restaurer un réseau épiscopal dans les territoires placés sous la juridiction de Rome. Il veilla au bon déroulement des élections et suggéra lui-même des candidats. Face à la présence d'évêques négligents ou débauchés, il en promut de plus dignes, souvent issus de son propre monastère romain. À Rome même, il donna aux moines une place plus importante qu'auparavant.

En outre, son regard se tourna de plus en plus vers l'Occident « barbare ». Durant son séjour à Constantinople, il vécut en compagnie de Léandre de Séville. À son retour en Espagne, Léandre obtint, en 587, la conversion au catholicisme de Reccared, le roi des Wisigoths, jusqu'alors arien. Plus tard, Isidore, frère de Léandre, évêque de Séville, lui succéda sur le siège épiscopal. Par Léandre, dédicataire des *Moralia*, le lien qui unit Grégoire et Isidore († 636) est étroit et l'œuvre du second largement tributaire de celle du premier dans le domaine moral et théologique.

En Italie, Grégoire ne s'est pas contenté de veiller à la défense de Rome et de rechercher des trêves. Il a également œuvré à la conversion des

Lombards qui, pour les uns, étaient païens, pour d'autres ariens, pour d'autres encore déjà catholiques. Il s'est appuyé sur l'épouse d'Agilulf, la reine Théodelinde, catholique, et a obtenu en 603 le baptême d'Adaloald, héritier du trône. Néanmoins, la conversion des Lombards n'est pas encore acquise de son vivant.

De la Gaule, Grégoire connaît l'héritage spirituel marseillais et lérinien. Il sait que les rois francs sont catholiques de longue date. Toutefois, il s'inquiète de la réforme de l'Église franque encore marqué de pratiques païennes et de corruption. Les conflits internes à la famille mérovingienne limitent ses moyens d'action, mais on peut voir la conséquence de ses efforts dans le concile de Paris de 614, réuni par Clotaire II, devenu seul roi après l'exécution de Brunehaut.

La Gaule fut aussi le passage obligé des missions qu'il envoya en Angleterre. Grégoire trouva des appuis efficaces chez certains évêques gallo-francs qui l'aidèrent à développer cette activité missionnaire audacieuse en direction de l'ancienne Bretagne. Ces missions, qui lui valent le titre d'« apôtre des Anglais », sont bien connues de Bède le Vénérable. La première, constituée significativement de moines, débarqua sur la côte du Kent en 597 et fut reçue par le roi Ethelbert, dont l'épouse était une princesse franque catholique. Grégoire mit en place les bases d'une hiérarchie épiscopale. Même si Bède, par la suite, a minoré l'influence du substrat breton chrétien dans la conversion des Anglo-Saxons, il reste que le rôle de Grégoire et de la mission romaine a été considérable dans la naissance d'un nouveau peuple chrétien. La légitimité romaine donnée au royaume d'Ethelbert a permis l'émergence d'une Angleterre et d'un peuple anglais dans lequel s'est fondue l'ancienne population celtique.

Le souci pastoral pousse Grégoire, qui voit dans la mission le prolongement de la prédication, à étendre l'annonce du Christ jusqu'aux limites du monde connu. Dans les malheurs et les épreuves de son temps, il a puisé l'énergie pour restaurer l'Église romaine et développer une sollicitude pastorale tendue vers le renouveau moral des peuples déjà chrétiens et vers la conversion des peuples encore païens. De manière frappante, dès le VII^e siècle, Grégoire le Grand apparaît comme une autorité, au même titre que les grands écrivains du IV^e siècle, Ambroise, Jérôme ou Augustin. À l'époque carolingienne, il est considéré comme l'un

des quatre Pères de l'Église latine, dans une contraction du temps qui souligne sa proximité avec Augustin et son éloignement des contemporains de Charlemagne. Il est pourtant chronologiquement plus près de Bède que de Jérôme. Tel est le propre d'un « fondateur du Moyen Âge ».

BRUNO JUDIC

Autour de l'an mil

Les « chrétientés nouvelles »

Par une formule célèbre, le moine clunisien Raoul le Glabre évoqua vers 1040 le « blanc manteau d'églises » dont se parait l'Europe en plein renouveau. Moins spectaculaire, mais tout aussi significative de la Nouvelle Alliance qu'il voyait germer sous ses yeux, était la récente dilatation de la chrétienté ; c'est que, ajoutait-il, « le règne de Dieu s'est partout soumis les tyrans par la vertu du saint baptême ». Slaves occidentaux, Scandinaves et Hongrois qui, voici quelques décennies encore, semaient la terreur à travers tout le continent venaient en effet d'intégrer la chrétienté latine. Bientôt ne subsisteraient plus que quelques réduits païens en terre finnoise ou balte ; les Litvaniens attendraient même jusqu'en 1386 pour se convertir. Mais, si l'on excepte ces derniers irréductibles, force est de reconnaître avec notre chroniqueur que l'an mil correspondit peu ou prou à la disparition du vaste *no man's land* païen au nord et à l'est de l'Europe.

Ces « nouveaux venus » (Aleksander Gieysztor) se présentent à nous selon trois ensembles distincts. Les Scandinaves d'abord : engagés dès la fin du VIII^e siècle dans l'expansion viking, mouvement indissolublement commercial et guerrier, ils avaient fait souche dans les régions conquises, que ce soit en Normandie ou dans le Danelaw, au Nord et à l'Est de l'Angleterre. Les Danois en profitèrent pour s'imposer comme la puissance hégémonique et fonder un grand royaume englobant la Norvège, dominant la mer du Nord jusqu'au Groenland et exerçant une pression constante sur la Grande-Bretagne. Entre-temps, des Suédois qui pratiquaient sous le nom de Varègues la route de Novgorod à Constantinople étaient entrés en

contact avec les immensités du monde slave. Depuis le milieu du VII^e siècle, la majeure partie de l'Europe orientale, jusqu'à l'arc alpin et à l'Adriatique, était en effet habitée par des tribus slaves, elles-mêmes en cours de différenciation ethnolinguistique. Les plus occidentales, tels les Slovènes de Carinthie, furent bientôt intégrées à l'Empire carolingien. Ailleurs, cependant, de puissants États slaves virent le jour au milieu du IX^e siècle. Mais même le plus vaste d'entre eux, le royaume de Grande-Moravie, n'eut qu'une existence éphémère du fait de l'irruption des Hongrois venus d'Asie centrale. Sous la direction du duc Arpad, ce peuple semi-nomade s'établit dans les Carpates, d'où il lança des raids meurtriers jusqu'à ce que l'empereur Otton I^{er} leur inflige une cuisante défaite au Lechfeld, près d'Augsbourg (955). À cette date, outre les Slovènes et leurs voisins croates, seuls les Tchèques et les Moraves avaient embrassé, non sans résistances, le christianisme. Tous les autres peuples du Nord et du Centre de l'Europe lui demeuraient étrangers ou réfractaires. Si, par exemple, des églises avaient été édifiées au cours du IX^e siècle dans les grandes places commerciales scandinaves de Birka, Hedeby et Ribe, elles l'avaient été pour accueillir les marchands étrangers ; rien n'atteste que des autochtones les aient fréquentées.

Afin d'expliquer l'entrée de ces populations dans la chrétienté aux alentours de l'an mil, la postérité a volontiers mis en avant quelques individualités exceptionnelles, dont beaucoup accédèrent rapidement à la gloire des autels, tant leur rôle dans la conversion de leurs peuples fut jugé décisif. Ne présente-t-on pas encore aujourd'hui les baptêmes du Polonais Mieszko I^{er} (966), du Russe Vladimir (vers 988), du Hongrois Vaïk-Étienne (995) ou encore du Norvégien Olaf (vers 1015) comme des ruptures historiques majeures ? Les choses sont pourtant loin d'être aussi simples. Car la christianisation s'étendit partout sur plusieurs décennies, voire davantage. Ainsi, des chefs hongrois de Transylvanie se convertirent au christianisme sous sa forme byzantine dès les années 940, soit près d'un demi-siècle avant que le futur saint Étienne ne saute le pas et n'entraîne à sa suite l'ensemble du peuple hongrois. De même, en Scandinavie, la conversion officielle des chefs fut précédée d'une longue période de tolérance à l'égard du nouveau culte. Inversement, surtout là où, comme en Suède, manquait une véritable unité politique, le paganisme put se

maintenir jusqu'à l'extrême fin du XI^e siècle. Longtemps, la christianisation s'accommoda donc d'un pluralisme religieux de fait. Les nouveaux princes chrétiens eux-mêmes hésitaient le plus souvent à sévir contre les anciens cultes afin de ne pas heurter de front les aristocrates réticents, à l'instar de ce chef suédois qui, de peur que les païens n'en profitent pour l'évincer, dissuada les missionnaires de détruire le sanctuaire d'Uppsala. Il en était d'autres qui, bien que baptisés, désiraient se ménager la faveur des anciens dieux. L'attitude du Hongrois Géza est éloquente : quoique chrétien, il continua à offrir des sacrifices aux dieux païens ; au prêtre qui le lui reprochait, il répondit fièrement qu'il « était assez riche et puissant pour donner des cadeaux à ceux-ci aussi » ! On le voit, la christianisation obéit à un processus complexe et graduel, qui n'est pas même exempt de retours en arrière : dans presque toutes ces nouvelles chrétientés éclatèrent tôt ou tard des réactions paganisantes, parfois si violentes qu'en Pologne, par exemple, il fallut presque repartir à zéro sous Casimir dit le Rénovateur (1034-1058). Ne succombons donc pas aux mirages de l'an mil. Si cette datation s'avère commode, elle ne doit pas faire oublier les détours d'une histoire plus mouvementée qu'il n'y paraît.

Une autre idée reçue voudrait que, dans ces contrées, la christianisation soit allée de pair avec la germanisation. Il est vrai que les missions en direction des Slaves furent menées à bien à partir des évêchés bavarois de Salzbourg, Passau et Ratisbonne. Aussi le duc de Bohême saint Venceslas (vers 922-935) choisit-il en même temps que le christianisme romain la soumission, tant politique que financière, au roi saxon Henri I^{er} l'Oiseleur. L'influence germanique se heurta néanmoins partout à de vives concurrences. Ce n'est certes pas celle de Byzance qui y fit obstacle : avec l'expulsion de Grande-Moravie des disciples des saints Cyrille et Méthode, les missionnaires bavarois avaient eu raison de la présence grecque en Europe centrale ; alors que le christianisme byzantin rayonna sans entraves en Bulgarie puis en Russie kiévienne, il demeura marginal en Hongrie comme en Dalmatie et ne put prendre pied en Pologne. Mais, face à l'Empire germanique en pleine expansion, les chefs slaves et scandinaves jaloux de leur indépendance pouvaient compter sur d'autres contrepoids au moins aussi efficaces. Ainsi, en Norvège et au Danemark, c'est d'Angleterre que vinrent les premiers évêques. Grâce à la familiarité

culturelle liant la Scandinavie aux îles Britanniques, ils parvinrent à contrebalancer la pression allemande qui s'exerçait par le relais des archevêques de Hambourg-Brême. De même, la conversion des Polonais ne fut pas confiée à la métropole germanique de Magdebourg, mais résulta d'un accord passé avec le duc tchèque Boleslas, dont la fille Dobrava était mariée à Mieszko. Le cas hongrois illustre encore mieux quelle diversité d'influences façonna dans ces régions le christianisme naissant, puisque saint Étienne s'appuya simultanément sur l'évêque de Prague Adalbert, sur sa femme bavarroise Gisèle, une sœur de l'empereur Henri II, et sur l'évêque hongrois Gellert, qui s'était formé au monastère vénitien San Giorgio Maggiore.



C'est dire en même temps l'originalité de la dynamique politique qui présida à cette christianisation des confins. À l'époque carolingienne, l'unité de la foi impliquait d'ordinaire l'agrégation à l'Empire : la mission, armée en cas de besoin, faisait reculer les frontières politiques en même temps qu'elle gagnait des âmes. Cette stratégie fut encore celle d'Otton I^{er} (936-973), mais plusieurs facteurs commencèrent à la battre en brèche à la fin du X^e siècle. Depuis qu'elle avait choisi un siècle plus tôt de soutenir

l'œuvre de saint Méthode, la papauté était acquise à l'idée de faire émerger des Églises autochtones au-delà du *limes saxonicus*. Or les résistances païennes, qui culminèrent lors de l'insurrection des Slaves polabes à l'été 983, venaient de sceller l'échec d'une unification religieuse menée par le fer et le feu. C'est au jeune Otton III (983-1002) que revint le mérite d'en prendre acte. Dans son désir de restaurer l'Empire universel en symbiose avec le pape Silvestre II (999-1003), il jeta les fondements d'une nouvelle organisation du monde chrétien : au cours du pèlerinage qu'il accomplit en mars de l'an mil sur la tombe de saint Adalbert à Gniezno, il couronna Boleslas le Hardi à la mode byzantine, en lui décernant le rang de frère dans la famille impériale des princes ; dans la foulée fut créée là une métropole ecclésiastique, pourvue de trois évêchés suffragants et séparée de la province de Magdebourg par l'Oder. L'année suivante, c'était au tour de saint Étienne de recevoir en pleine souveraineté la couronne royale et d'obtenir l'érection d'une métropole à Gran (Esztergom). Finalement, seul le royaume de Bohême, parce qu'il était encore en gestation et appartenait au Saint-Empire, resta privé d'archevêché ; encore l'évêché de Prague, fondé en 973, et celui, un peu plus récent, d'Olomouc furent-ils soustraits à l'Église de Salzbourg pour être placés sous la lointaine autorité de Mayence. Quant à la Scandinavie, elle suivit un destin similaire, quoique selon un rythme propre : elle releva d'abord de Hambourg, avant de se doter d'un centre métropolitain à Lund (1104), puis à Nidaros pour la Norvège, en 1152, et à Uppsala pour la Suède, en 1164.

À l'Église d'Empire telle que l'avaient rêvée Charlemagne et ses successeurs s'était donc substituée l'Europe des chrétientés. De cette mutation témoigne une célèbre miniature provenant de Reichenau : on y voit l'empereur en majesté, escorté de Rome et des anciennes provinces romaines, mais aussi de la Sclavinia, le pays des Slaves. Naquirent ainsi à la périphérie de l'Europe de puissantes Églises territoriales, et bientôt nationales. Très liées au Siège romain, auprès duquel elles avaient trouvé leur premier soutien et auquel beaucoup acquittèrent une redevance d'un denier en signe de reconnaissance, elles se forgèrent leur identité à travers le culte de leurs saints rois, en une union étroite de la foi, de la dynastie et du pays. En ce sens, l'Europe des nationalités que nous connaissons aujourd'hui est bien, fût-ce dans un contexte sécularisé, fille de l'an mil.

OLIVIER MARIN

Rome, tête de l'Église latine (à partir du XI^e siècle)

Au terme d'un long processus, au sein duquel la période médiévale se révèle décisive, le prestige attaché à la ville de Rome se transforma en une prééminence institutionnelle sur le monde chrétien, faisant du pape beaucoup plus que l'évêque de Rome, ce qu'il demeura, en tout état de cause.

La défaillance des institutions romaines a favorisé la montée en puissance de l'évêque de Rome, patriarche de l'Occident, dans le gouvernement de la capitale impériale. Celui qu'on appelle le pape (du grec *papas*, « père ») assume son rôle de chef de la partie occidentale du monde chrétien, occupant vis-à-vis des autres sièges épiscopaux une position d'arbitre ou d'ultime recours. Rome est encore placée sous le contrôle de l'empereur de Constantinople ; c'est pourtant le pape qui doit assurer la bonne gestion de la vie quotidienne d'une ville très diminuée en population, mais toujours aussi renommée. Tant que Byzance reste maîtresse de l'Italie, Rome et le pape bénéficient d'une protection militaire efficace ; il n'en est plus de même avec les invasions lombardes, au VI^e siècle.

Menacé par les Barbares, soucieux de garder une certaine autonomie, l'évêque de Rome quémade l'aide militaire des Francs, alors en pleine ascension. Pépin le Bref répond favorablement à l'appel pressant d'Étienne II, en 753. S'ensuivent l'intervention militaire du Carolingien et la donation territoriale au siège apostolique qui devait donner naissance à un État pontifical, avec Rome pour capitale ; mise sous l'autorité morale du

premier empereur chrétien, par un document qui reste l'un des plus célèbres faux de l'histoire, démasqué au XV^e siècle par l'humaniste italien Lorenzo Valla, cette donation a ultérieurement été connue sous le nom de *Donation de Constantin*. Charlemagne suit les traces de son père, prend la couronne des Lombards et engage une politique d'étroites relations avec la papauté. Le couronnement impérial de 800 inaugure une alliance étroite des deux souverains qui entendent l'un et l'autre gouverner la société des chrétiens (*respublica christiana*). Rome est désormais maîtresse d'une bonne partie de l'Italie. Dans de telles conditions, l'élection du pape revêt une importance majeure ; elle passe pourtant sous le contrôle de quelques grandes familles romaines, ce qui ne semble pas avoir eu de graves conséquences sur l'action purement religieuse de celui qui servait de référence et d'autorité suprême aux chrétiens d'Occident. Après un demi-siècle de vacance, la renaissance de l'Empire, en 962, marque le début de cent ans de mainmise des souverains allemands sur Rome, la papauté et l'Italie. Quand leur emprise se relâchait, comme ce fut le cas sous Henri II (1002-1024), le destin de la papauté retombait entre les mains de l'aristocratie locale.

Le XI^e siècle représente un tournant décisif, prélude à une ascension de plus en plus ferme de la papauté. Durant les siècles qui séparent la venue à Rome de Pépin le Bref de celle d'Henri III (1039-1056), soit durant trois cents ans, la papauté n'a joué qu'un rôle secondaire, n'expédiant des bulles que dans une faible partie de l'Occident. Même s'ils s'intéressent à des régions éloignées qu'il faudrait convertir et où ils s'imposent parfois, comme en Pologne et en Hongrie, même s'ils se font reconnaître par la liturgie romaine qui fait école et se répand largement depuis la première impulsion donnée sous Charlemagne, les papes, souvent prisonniers de ceux qui les ont portés sur le siège de saint Pierre, ont des ambitions limitées, surtout quand les empereurs sont présents ou représentés en Italie. En 1049, le choix de Léon IX († 1054) va marquer un tournant décisif qui engage la papauté dans une révision complète de son fonctionnement et lui donne une puissance nouvelle.

La réforme qui s'amorce nourrit de grands desseins : elle tente de mieux dégager les deux domaines du spirituel et du temporel, mais en les hiérarchisant et en confiant au premier la mission de guider le second. C'est

pourquoi, tout en ambitionnant de christianiser en profondeur l'ensemble de la société, elle s'attache dans un premier temps au monde des clercs, chargés d'illustrer et de transmettre son programme auprès des laïcs. Sa mise en œuvre repose sur une conception centralisée du gouvernement des Églises, dont la tête se trouve à Rome : une ecclésiologie pyramidale, où les évêques collaborent avec le pape, succède à une ecclésiologie horizontale, empreinte de communion collégiale. Plus ponctuellement, le choix unilatéral des papes par l'empereur a sans doute accéléré le processus de révision du mode de désignation des pontifes romains. En 1059, il est convenu en synode que le pape, jusque-là promu par le seul clergé et peuple de Rome, sera dorénavant élu par les cardinaux, un groupe de clercs composé des évêques suburbicaires (placés à la tête des églises des faubourgs de Rome), ainsi que des prêtres et des diacres des églises romaines. Cette mesure révolutionnaire crée en même temps une institution, le collège des cardinaux, qui se met au service du pape pour lequel il constitue une véritable cour, la « curie », et qui assure la continuité du gouvernement de l'Église entre deux règnes.

La chancellerie voit son activité renforcée et sa production augmenter : un nombre croissant de bulles partent de Rome à destination de tous les pays pour porter aux fidèles les décisions du pape. Le nouveau mode de désignation de celui-ci, dont sont exclus les laïcs, si puissants soient-ils, inspire celui des évêques, remis entre les mains des chanoines des chapitres cathédraux. Le mouvement se prolonge à l'intention des simples prêtres, dont la nomination est de plus en plus contestée aux « patrons » laïques des églises, pour revenir aux évêques. L'introduction de nouveautés aussi radicales dans les modalités de l'investiture aux charges ecclésiastiques provoqua la « querelle du sacerdoce et de l'Empire ». Car celui qui eut le plus à perdre dans cette affaire était l'empereur, directement intéressé au choix des prélats, étroitement associés à l'élection impériale et au gouvernement. Henri IV (1056-1106) se révolta, puis fit amende honorable à Canossa sans parvenir à l'emporter militairement en Italie. Face à lui, Grégoire VII (1073-1085) fut le défenseur intraitable de la liberté de l'Église ; c'est pourquoi l'expression de « réforme grégorienne » a été utilisée pour désigner une entreprise qui s'est prolongée bien au-delà de son pontificat, durant plus d'un siècle (vers 1050-vers 1150).

Dictés par les mêmes préoccupations, la réunion de conciles généraux, les voyages du pape hors de Rome et de l'Italie, la création d'organismes curiaux et l'essor de l'esprit juridique contribuèrent à un essor considérable de la papauté. Jusque-là, en effet, seuls quelques rares papes avaient quitté Rome. Léon IX eut une autre conception et s'engagea dans de longs déplacements à travers les régions frontalières de la France et de la Germanie. La volonté de rendre la papauté partout présente dans la chrétienté conduisit à répandre ensuite la pratique des légations, qui permettaient au pape d'avoir de fidèles exécutants dans tous les pays : les légats pontificaux. C'est durant le pontificat d'Alexandre III (1159-1181) que se manifestent le plus nettement toutes ces innovations ; puis Innocent III (1198-1216) mit un terme à cette longue période de transformations. Les conciles de Latran en 1123, 1148 et 1179 annonçaient déjà celui, beaucoup plus ample, de Latran IV (1215) convoqué par ce pape ; surtout, Innocent III établit les États du pape au niveau des principautés laïques et les installa dans la féodalité, soit en distribuant des fiefs, soit en obtenant des serments de vassalité d'autres princes.

Tout au long des XII^e et XIII^e siècles, la papauté est devenue pleinement maîtresse des décisions à prendre à tous les niveaux, du métropolitain au curé de paroisse, dans l'ensemble de la chrétienté. Elle ne tarda pas à prendre en charge les promotions des clercs, contrôlant, révisant ou ordonnant les élections des évêques, distribuant les prébendes de toutes sortes sur la demande des grands et à son gré. Peu d'actions religieuses échappaient au patriarche d'Occident. Boniface VIII voulut exprimer cette puissance totale à l'occasion du jubilé de 1300, prélude éclatant à une période difficile pour la papauté, devant l'affirmation des États nationaux dont les princes entendirent avoir la haute main sur « leur » clergé.

En 1308, l'élection d'un pape français précéda de peu le transfert de la curie à Avignon. Durant soixante-dix ans, celle-ci montra qu'elle pouvait régner sur la chrétienté loin de l'Italie, en accentuant sa bureaucratie, devenue un véritable modèle pour les États naissants, dans les domaines juridiques ou financiers. En perdant la papauté, Rome n'avait cependant pas perdu tout son prestige, fondé sur le double souvenir de l'Empire et des martyrs. Des voix nombreuses s'élevèrent pour réclamer le retour : il eut lieu en 1377 mais provoqua le début d'une phase particulièrement

dramatique du gouvernement de l'Église d'Occident, le Grand Schisme. L'Occident fut alors partagé entre deux papes, l'un régnant à Rome et l'autre en Avignon, où des cardinaux nostalgiques de l'ancien état de fait et irrités du comportement de l'élu romain avaient procédé à la désignation d'un nouveau pontife. Chacun compta ses soutiens : or les deux camps étaient de puissance voisine ; la force ne pouvait donc rien résoudre. Aucun pontife ne voulut démissionner, chacun estimant son élection légitime. La situation, qui s'enlisa durant plus d'une génération, provoqua le développement d'un puissant courant réformateur, qui voyait dans la réunion du concile l'ultime recours. Si le Grand Schisme se termina grâce à l'action du concile de Constance (1414-1418), l'assemblée conciliaire ne parvint pas à s'imposer comme un organe stable de gouvernement de l'Église et se discrédita lors du concile réuni à Bâle (1431-1449) en s'enlisant dans des débats sans fin. Face aux tenants des thèses conciliaristes, la papauté en sortit renforcée, comme en témoigne l'éclatant succès du jubilé de 1450, qui vit les foules converger vers Rome.

MICHEL PARISSE

Byzance/Constantinople et l'Occident

Communion et différenciation

La rupture entre l'Église romaine et l'Église byzantine et l'étiquette de « schismatique » qui fut dès lors attachée à cette dernière laissent penser que, dans cette affaire, le mauvais rôle aurait été joué par un Orient qui aurait refusé de suivre la voie droite tracée aux chrétiens par Rome, la mère des Églises. C'est ignorer que ces deux Églises ont chacune son histoire : l'Église de Rome n'a affirmé que progressivement son autorité, tandis que l'Église de Constantinople se construisait dans un tout autre cadre. Plutôt que de parler de séparation, mieux vaut souligner la communion entre ces deux Églises et les raisons de la différenciation qui s'est introduite entre elles.

Au Moyen Âge, les deux Églises, qui utilisaient la même Bible, en grec pour l'une, en latin pour l'autre, ont toujours fini par être en accord dans trois domaines fondamentaux. En premier lieu, soulignons que leur Credo (expression du contenu de la foi) est le même ; c'est celui qui a été défini par les conciles œcuméniques entre le IV^e et le IX^e siècle. En deuxième lieu, les deux Églises s'accordent à voir en saint Pierre le « coryphée » (le chef de chœur) des apôtres ; de même, le pèlerinage à Rome, pour aller vénérer les reliques de Pierre et de Paul, n'a jamais cessé d'être une pratique orientale. Enfin, l'une et l'autre Églises ont les mêmes structures d'encadrement (évêchés regroupés en provinces métropolitaines). On peut ajouter que les conciles œcuméniques ne se sont pas seulement occupés de préciser le dogme mais ont aussi légiféré dans de nombreux domaines (liturgie, organisation du clergé, vie morale, piété, vie monastique...) pour

normaliser et harmoniser par des règles communes bien des aspects de la vie des chrétiens et de leurs pasteurs. Il ne faut en effet jamais oublier qu'une très grande diversité avait caractérisé, dans tous les domaines, les Églises primitives, qui, à partir des textes considérés comme révélés, s'étaient peu à peu dotées de formes de vie et de culte élaborées en fonction de traditions locales et de problèmes particuliers, en ayant pour seul recours leurs plus proches voisines. À partir du premier concile œcuménique (Nicée, 325), la diversité initiale des Églises primitives commença à se canaliser.

De plus, c'est aussi à la fin du IV^e siècle que l'Empire romain se divisa en un Empire romain d'Orient centré sur Constantinople/Byzance et un Empire romain d'Occident. L'Empire byzantin allait exister, sans solution de continuité, jusqu'en 1453, en se considérant comme l'héritier d'un Empire romain à vocation universaliste. L'Empire d'Occident, en revanche, connut une histoire plus tourmentée qui se traduisit par une fragmentation politique : il eut un empereur, mais pas toujours ; il ne s'étendit jamais sur l'ensemble du monde chrétien occidental ; ses fondements romains se coloraient d'autres héritages, franc notamment. Cette différence politique ne se retrouve pas sur le plan ecclésiastique : l'Église chrétienne, issue des conciles œcuméniques, comportait cinq instances super-métropolitaines, appelées patriarchats. Dans la partie orientale de l'Empire romain, densément peuplée et où les évêchés étaient nombreux, il y en eut quatre : Constantinople, Alexandrie, Antioche et Jérusalem. Dans la partie occidentale, il y en eut une seule : Rome. Chacun des patriarches avait autorité dans son ressort, mais l'accord entre les cinq sièges était la garantie de la rectitude de la foi, tous convenant que le patriarche de Rome avait droit, au sein des patriarchats, à des honneurs particuliers. Il convient d'ajouter que, jusqu'au VIII^e siècle, l'autorité de l'empereur de Constantinople s'étendait sur une partie de l'Italie ; aussi Rome, qui dépendait de l'Orient sur le plan politique, n'en régissait-elle pas moins les Églises occidentales.

C'est dans le respect de cette organisation, la pentarchie (« cinq pouvoirs »), laquelle se conjugue avec l'idée que le corps des évêques assemblés est le seul vrai successeur du collège des apôtres, que se déroulèrent les conciles œcuméniques, tous convoqués par les empereurs,

gardiens de l'ordre public. Et pourtant, par la force des choses, une évolution ne tarda pas à se faire jour.

Tout d'abord, en Orient, l'importance de Constantinople s'accrut considérablement à la suite de la formation de l'Empire arabo-musulman. Alexandrie, Antioche et Jérusalem continuèrent à exister comme patriarcats, mais en terre musulmane et, de surcroît, affaiblies par le développement d'Églises hérétiques rivales. Constantinople fut le seul patriarcat qui resta en terre chrétienne ; mieux, même, son ressort finit presque par coïncider avec celui de l'Empire byzantin qui disposa, à partir du VIII^e siècle, de deux têtes : l'empereur et le patriarche, associés et solidaires, à des titres différents, dans leur responsabilité envers les chrétiens. L'Église byzantine ne s'est jamais pensée en dehors de son rapport avec l'empereur (ce fut son grand problème lorsque l'Empire disparut en 1453) : c'était une Église impériale et fière de l'être, « rendant à César ce qui est à César » et d'autant plus disposée à le faire que l'empereur était dit « couronné de Dieu », que sa capitale était placée sous la protection particulière de la Mère de Dieu et que son Empire avait une dimension providentialiste. Depuis le V^e siècle déjà, le patriarche de Constantinople s'attribuait une importance particulière et la deuxième place au sein du collège des patriarches, du fait qu'il occupait le siège de la capitale de l'Empire qui remplaçait la Rome antique.

L'Église de Rome, de son côté, avait évolué en fonction d'autres réalités. Son chef, de plus en plus souvent appelé pape, avait la responsabilité de l'ensemble des Églises occidentales. Très tôt, dès le V^e siècle, naquit l'idée d'accorder une primauté spéciale, parmi tous les évêques, à celui de Rome, en tant que successeur de saint Pierre à qui le Christ avait donné mission de fonder son Église, sans limitation géographique, et dont les reliques gardaient la Ville. Il fallut toutefois un temps certain à l'évêque de Rome pour imposer cette primauté aux Églises d'Occident et pour imposer également sa liberté face aux laïcs, souverains, rois ou empereurs, dans le cadre de la réforme grégorienne, amorcée au XI^e siècle. Entre-temps, l'approfondissement de l'héritage de saint Pierre avait conduit le pape à se définir non plus seulement comme successeur du chef des apôtres, mais comme vicaire (« celui qui tient lieu ») du Christ, ce qui le

mettait dans une situation exceptionnelle et unique dans l'ensemble du monde chrétien.

Les vicissitudes de l'histoire avaient engendré deux pôles dans le monde chrétien, Rome et Constantinople, chacun fondé sur sa propre conception de l'Église : idéologie pétrinienne qui conduisait à donner une dimension à la fois universaliste (c'est le sens du mot catholique) et monarchique à l'Église de Rome ; idéologie impériale providentialiste dans laquelle la dimension collégiale et pentarchique de l'Église jouait en faveur de sa capitale, Constantinople. Cette différenciation se creusa à partir de la fin du IX^e siècle, puis aux X^e et XI^e siècles, période durant laquelle on ne jugea pas utile de demander aux empereurs de réunir des conciles œcuméniques, puisque aucune hérésie nouvelle ne menaçait l'intégrité de la foi chrétienne. Il y eut durant ces siècles de multiples contacts entre Rome et Constantinople, ce que l'on oublie volontiers pour privilégier les moments de crises, comme celle qui eut lieu au moment du patriarcat de Photius, dans la seconde moitié du IX^e siècle. Mais le fait le plus lourd de conséquences, à terme, fut la fin des conciles œcuméniques qui avaient été le cadre de rencontres et d'échanges pour élaborer des décisions communes. Au foisonnement intellectuel succéda le temps de la gestion ; aux tumultueuses et bruyantes questions théologiques, la patiente recherche de solutions face aux interrogations soulevées par des sociétés en évolution ; à la définition de l'orthodoxie, désormais commune, la recherche d'une orthopraxie. La normalisation et l'uniformisation romaines eurent leurs équivalents dans l'Empire byzantin. Sur le fondement de textes dont beaucoup étaient communs, avec des méthodes et des institutions différentes (décrétales ⁴ pontificales et conciles du Latran, à Rome ; synode permanent et législation synodale, ratifiée par l'empereur, à Constantinople), l'Église romaine et l'Église de Constantinople parvinrent à des résultats pratiques parfois sensiblement différents. On connaît les divergences les plus marquantes : pain azyme ou pain levé dans l'eucharistie, célibat ou non des prêtres, jeûne ou non le samedi...

Aussi, sans minimiser la violence des événements de 1054, il faut apprécier la crise à la lumière de cette évolution qui, au cours de deux siècles, n'avait provoqué aucun affrontement notable. Les problèmes posés à cette occasion étaient réels et sérieux, notamment celui de la primauté que

le pape estimait devoir exercer sur l'ensemble des Églises. Les personnalités qui les prirent en charge étaient peu susceptibles de les résoudre. Mais il n'y eut excommunication que des personnes, non des Églises ; celles-ci entretenirent dans le siècle et demi qui suivit des relations de type traditionnel : Rome était alors bien peu persuadée d'avoir affaire à des « schismatiques » et Constantinople ne répugnait nullement à parler avec le successeur de saint Pierre, alors complètement émancipé des pouvoirs temporels.

Il est sûr, en revanche, que les croisades, et singulièrement la quatrième, en 1204, cassèrent ce mouvement. En faisant la conquête de l'Empire byzantin, en établissant un empereur latin sur le trône de Constantinople, en instituant un patriarche latin, en mettant la ville en coupe réglée, les croisés n'accomplirent pas seulement des actes qui heurtaient la fierté politique des Byzantins : ils s'en sont pris à des réalités sacrées pour leurs frères chrétiens, ils étaient des sacrilèges. Rome ne désavoua pas le fait accompli. On peut comprendre que bien des Grecs aient dès lors considéré les Latins comme plus dangereux que les musulmans, surtout lorsqu'ils évoquaient la manière pacifique avec laquelle Saladin reprit possession de Jérusalem en 1187.

BERNADETTE MARTIN-HISARD

Saint Bernard de Clairvaux († 1153) et les cisterciens

Au moment où l'« Église clunisienne » (*ecclesia cluniacensis*) atteint son apogée, la règle de saint Benoît se trouve à l'origine d'une autre forme d'expérience monastique, à la fois proche et différente : le mouvement cistercien, dont le nom provient de l'abbaye de Cîteaux, qui en fut le berceau.

Cîteaux ou le retour éphémère à la pureté monastique des origines (1098-1220)

Le nom de Cîteaux évoque les « joncs » (cistels) que l'on trouve dans les marécages de la plaine de la Saône. C'est là que, le 21 mars 1098, d'anciens ermites menés par l'abbé Robert décident de fonder leur « Nouveau Monastère » après l'échec d'une première installation à Molesmes (aux confins de la Champagne et de la Bourgogne). Robert et ses frères entendent, à l'encontre du faste des grands seigneurs clunisiens, revenir aux sources du monachisme et à la lettre de la règle de saint Benoît. Installés (en théorie du moins) dans des vallées reculées, ils s'appliquent à vivre exclusivement de leur travail, refusant tout profit seigneurial et tout revenu ecclésiastique (offrandes ou dîmes) ; ils s'interdisent donc de s'insérer dans la vie des paroisses et même de prendre en charge la mémoire des morts, de façon à se soustraire à l'arbitraire des vivants.

La fondation connaît un succès rapide. En 1115, Cîteaux compte déjà quatre « filles » : La Ferté (près de Chalon-sur-Saône), Pontigny (au sud d'Auxerre), Morimond (à l'est de Chaumont) et Clairvaux (près de Troyes). Cette dernière est fondée par un groupe de frères emmenés par Bernard de Clairvaux, qui en demeure abbé jusqu'à sa mort, en 1153. Né en 1090 à Fontaine-lès-Dijon, au sein d'une famille de la petite aristocratie, le jeune Bernard est éduqué dans une école de chanoines. À l'âge de vingt-deux ans, il se décide, en compagnie d'une trentaine de nobles – dont certains de ses frères, de ses oncles et de ses cousins –, à rejoindre les frères du « Nouveau Monastère », puis Clairvaux. Cistercien de la deuxième génération, Bernard incarne à lui seul tout l'esprit du mouvement. Dans son opposition aux clunisiens et à leur abbé Pierre le Vénérable, le meilleur ennemi de Bernard, avec lequel il entretient une correspondance suivie, l'abbé de Clairvaux revendique un retour des moines à la pauvreté des temps apostoliques et à la pureté de la règle de saint Benoît. Il entend imposer aux frères un véritable renoncement dans tous les aspects de la vie communautaire : conduite personnelle ascétique, cadre de vie d'une grande sobriété, liturgie dépouillée des longueurs et des fastes de Cluny. Mais, à l'instar de Pierre le Vénérable, il veut promouvoir le magistère des moines au sein de l'Église, persuadé que seuls les plus purs peuvent montrer la voie aux autres fidèles. D'où sa présence, à l'extérieur du cloître, sur tous les fronts de lutte pour la défense et l'illustration de la chrétienté : il dénonce les errements théologiques d'Abélard au concile de Soissons ; il aide le pape Innocent II à éliminer l'antipape Anaclet II et son parti (1130-1138) ; il s'oppose aux hérétiques manichéens en Languedoc, qu'il entend éliminer comme « les petits renards de la vigne du Seigneur » ; il parcourt la France du Nord-Est et l'Empire afin de prêcher la deuxième croisade pour la libération des Lieux saints (1146).

Le rayonnement de Cîteaux et de ses filles est immédiat et durable. En 1250, ce premier ensemble a essaimé aux quatre coins de la chrétienté latine et compte plus de six cent quarante établissements, dont des monastères de femmes. C'est un corps placé sous la protection de la « Vierge de miséricorde », dont les membres sont traités à parité, dans le cadre du chapitre général (ou assemblée des abbés) réuni chaque année à Cîteaux. La pauvreté et le dépouillement, affichés jusque dans la simplicité du vêtement fait de laine non teintée (d'où le qualificatif de « moines blancs »), ne

doivent pas faire illusion. L'ordre de Cîteaux est, depuis ses débuts, soutenu par la prodigalité aristocratique. Les établissements cisterciens accueillent en nombre les fils et les filles des grandes familles. L'organisation du monastère cistercien type reflète, du reste, une stratification sociale rigide entre, d'une part, l'espace des moines de chœur, souvent d'origine aristocratique, et, d'autre part, celui des convers, ces frères laïques, nés pour la majorité dans la paysannerie, qui ont choisi de servir le Seigneur de leurs mains.

Ces derniers participent à la grande œuvre cistercienne : la domestication de la nature et l'exploitation des fruits de la terre. Ayant choisi l'isolement des ermites, les cisterciens se retrouvent rapidement à la tête de vastes domaines ruraux organisés en centres de production à l'avant-garde des progrès agricoles et industriels : les granges. Ils exploitent terres, pâturages, bois, vignes et carrières ; la maîtrise de la force hydraulique leur permet de faire fonctionner des moulins et des forges. Ils alimentent les marchés de leurs surplus : laine, viande, cuirs, vin, verre, charbon et fer. Les « pauvres » cisterciens accèdent ainsi par le commerce à la monnaie et aux richesses du monde ; ils acquièrent par la logique de leurs choix de départ – travail manuel et faire-valoir direct – le statut de « saints entrepreneurs » (C.B. Bouchard) qui participent à la formidable croissance de l'Europe occidentale à partir des années 1100. Dans ces conditions, on peut dire que le siècle et le monde ont rattrapé ces hérauts du retour à la pauvreté des origines. En une évolution naturelle, le chapitre général de 1220 supprime d'ailleurs tous les interdits initiaux et ramène les cisterciens au régime commun des moines, c'est-à-dire au statut de grands seigneurs ecclésiastiques.

Les églises de pierre, que les cisterciens commencent à construire en nombre à partir de 1140, sont largement alimentées par les surplus tirés des fruits de la terre. Sur le plan monumental et esthétique, Cîteaux s'inscrit en rupture par rapport au luxe des édifices réalisés par les « moines noirs » à Cluny III, la *maior ecclesia* de la chrétienté, ou par l'abbé Suger à Saint-Denis, premier édifice de style gothique. Dans son *Apologie à Guillaume de Saint-Thierry*, composée vers 1125, Bernard de Clairvaux expose la charte du dépouillement cistercien, encore repérable à l'absence d'images et de couleurs dans les églises conservées. En s'en tenant à la plus extrême sobriété, il s'agit d'abord de préserver les biens destinés à entretenir les

pauvres ; en privilégiant la lumière blanche et nue, à peine filtrée par des verrières sans couleur, en interdisant la réalisation de décors à l'intérieur de l'église, il s'agit aussi, et surtout, de ne pas détourner les sens de la méditation intérieure des Écritures. Ce manifeste est une prise de position contre la fonction mystique du décor, contre la fonction « anagogique » suivant laquelle les images permettent, par l'éveil des sens, de remonter jusqu'au Créateur. Dans le monastère cistercien, on ne cherche pas à accéder à Dieu, mais à habiter avec celui qui, selon Bernard de Clairvaux, est « hauteur, largeur, longueur et profondeur ».

DOMINIQUE IOGNA-PRAT

La cathédrale

Immortalisée par Victor Hugo dans *Notre-Dame de Paris*, la cathédrale demeure dans les esprits le symbole du Moyen Âge chrétien. Mais, « église de l'évêque », la cathédrale ne saurait se comprendre à travers sa seule version gothique. Le cliché n'est cependant pas fortuit...

L'église cathédrale tient son nom de la cathèdre, ce siège solennel réservé à l'évêque et placé dans le chœur de l'édifice : il s'agit donc de l'église dévolue à l'autorité épiscopale qui s'étend sur le diocèse. L'ampleur de cette circonscription territoriale a beaucoup évolué. Aux premiers siècles de la christianisation, après la paix de l'Église, les diocèses se sont confondus avec les territoires des cités antiques, du moins dans les espaces romanisés. Aussi était-ce à la cathédrale que les fidèles de la ville et de la campagne alentour venaient célébrer les grandes fêtes, au cours desquelles ils recevaient un enseignement de l'évêque ; c'est également là que l'on baptisait les néophytes lors de la veillée pascale. Ces diocèses de petite taille, encore nombreux en Italie, ont existé dans le Sud de la France jusqu'à la Révolution française. À cet état de fait a correspondu une réalité monumentale éclatée entre plusieurs édifices que les archéologues, qui l'ont récemment mise au jour, nomment le « groupe épiscopal » : l'un des premiers a été découvert à Genève dans les années 1970-1980. Cet ensemble se composait tout d'abord de plusieurs églises dont les affectations respectives sont mal connues : la plus grande devait servir lors des cérémonies solennelles ; une autre était sans doute réservée au clergé cathédral, qui assistait l'évêque dans ses responsabilités, pour la récitation

quotidienne de l'office. S'y ajoutait un baptistère, aisément identifiable par les aménagements hydrauliques dont il était l'objet pour permettre le baptême par immersion totale dans une cuve centrale. Divers édifices civils servaient enfin de lieu d'habitation au clergé, sans compter le bâtiment de l'école et celui qui servait à accueillir les pauvres et les malades, le *xenodochium*. Autant dire que le rang épiscopal d'une ville se remarquait aisément dans le tissu bâti !

Quand la christianisation eut gagné des régions moins urbanisées, la taille des diocèses s'amplifia considérablement, au point de rendre impossible une pratique régulière à la cathédrale ; en outre, le baptême fut désormais conféré aux enfants dès leur naissance. La cathédrale ne réunissait plus tous les fidèles qui célébraient le culte dans les églises paroissiales, plus proches. L'évêque, qui avait délégué une partie de ses propres fonctions aux desservants de ces paroisses, n'en demeura pas moins à la tête de la circonscription diocésaine comme l'autorité de référence, entouré d'un clergé que l'on désignait de plus en plus couramment par le nom de chanoines, distincts des moines. Les édifices religieux du groupe épiscopal se sont progressivement fondus en une seule église, la cathédrale, tandis que les autres bâtiments persistaient, en prenant de l'ampleur. Les palais épiscopaux gagnèrent en magnificence, abritant les services d'une administration diocésaine sans cesse plus étoffée et dont certains offices étaient mis au service de la population, notamment pour l'authentification des actes, dans les pays dépourvus de notariat. Les chanoines se dotèrent de bâtiments adaptés à leur mode de vie. Selon les régions, celui-ci revêtait un caractère soit communautaire (chanoines réguliers), soit individuel, celui-ci autorisant chacun à posséder sa propre maison : l'ensemble était réparti autour de la cathédrale dans le « quartier canonial ». Cet espace, qui était parfois clos et jouissait d'un statut juridique propre, est encore aisément repérable dans le plan des villes. Les écoles cathédrales connurent leurs heures de gloire aux XI^e et XII^e siècles (Angers, Chartres, Laon, par exemple), sous la direction d'un chanoine mandaté par l'évêque : l'écolâtre. Quant aux vieux *xenodochia*, ils furent remplacés par des hôtels-Dieu plus spacieux où étaient recueillis pauvres et nécessiteux.

La fonction de l'église cathédrale se transforma, alors que le relais de l'action pastorale était pris par les desservants de paroisse auxquels se

joignirent, à partir du XIII^e siècle, les frères mendiants. Si les réformateurs continuaient à attendre de l'évêque qu'il prêche les jours de fêtes majeures (ce que tous ne respectaient pas), ils mirent l'accent sur ses devoirs envers le clergé diocésain. Diverses circonstances offraient à l'évêque l'occasion de maintenir avec « ses » prêtres le lien qui unissait l'« église mère » du diocèse (c'est ainsi que les textes de l'époque nomment la cathédrale) et les églises filles des paroisses : les assemblées synodales, réunies en toute rigueur deux fois par an, pour l'instruction du clergé ; la messe chrismale, célébrée le Jeudi saint, au cours de laquelle étaient bénies les huiles servant à l'administration des sacrements (dont le saint chrême, pour le baptême, d'où le nom de cette messe) et dont chacun rapportait une petite quantité dans sa paroisse, en signe de communion. On observe, en outre, que la cathédrale a fait de plus en plus figure de lieu de mémoire de l'identité diocésaine, comme l'attestent la présence entre ses murs des tombeaux des évêques et celle des reliques des plus illustres figures locales, ainsi que ses traditions liturgiques, qui associaient des éléments universels, communs à toutes les Églises chrétiennes, et d'autres propres à l'histoire de la christianisation locale : mémoire des saints du diocèse, commémoration de la dédicace de l'église au terme de sa construction, tradition chorale que n'avait pas supplantée le chant romain imposé par Charlemagne aux églises de l'Empire (tel le chant ambrosien pour l'Église de Milan). L'un ou l'autre chanoine, conscient de ce rôle, a pu mettre par écrit l'histoire de son Église, soit sous la forme de notices biographiques des évêques (*Actes des évêques*), comme l'avait fait à Rome le *Liber pontificalis*, soit sous la forme de récits plus synthétiques.

À la différence des églises des monastères ou des couvents mendiants, la cathédrale se présente comme un édifice partagé, où coexistent plusieurs groupes. Viennent en premier lieu les chanoines, qui en sont les usagers les plus réguliers. Ce sont eux les vrais maîtres des lieux dans lesquels ils ont organisé leur chœur, en l'isolant de l'animation ambiante par une clôture puis, à la fin du Moyen Âge, par un jubé, et en le dotant de stalles, parfois ornées de sculptures dues aux plus grands maîtres (Amiens). Ensuite, l'évêque, présent de manière plus passagère et dont les droits sur l'édifice étaient rigoureusement délimités. Enfin, les fidèles du quartier, auxquels il a fallu trouver une paroisse : une église voisine a pu en tenir lieu, voire une

partie très circonscrite de la cathédrale, une chapelle de bas-côté. Quelques rares laïcs, en général des puissants, ont été autorisés à inscrire leur marque dans ce monument prestigieux, le plus souvent en bâtissant une chapelle privée à des fins funéraires.

On ne saurait trop redire que les cathédrales encore présentes en élévation dans le monde contemporain illustrent tous les styles de l'architecture. Dans les pays de vieille christianisation, ce monument qui s'inscrit par définition dans la très longue durée a été soumis à de nombreux remaniements, quand ce ne sont pas des reconstructions totales, à la suite d'incendies ou pour mettre le bâtiment au goût du jour. Même si l'observateur français a du mal à s'en apercevoir, il y eut des cathédrales romanes, certes mieux conservées dans certains pays voisins, comme l'Allemagne ou l'Italie. Mais ce n'est pas sans raison que la cathédrale se confond dans nos mémoires avec l'architecture gothique. Ce nouvel art de bâtir, apparu en Île-de-France durant la deuxième moitié du XII^e siècle et qui resta en vigueur jusqu'à la Renaissance, a correspondu à une phase de reconstruction de nombreuses églises cathédrales. Les chantiers étaient portés par l'expansion urbaine et l'enrichissement de la population, y compris du clergé, qui les finança largement. Les corps canoniaux et les corps de ville, sans compter les princes, dont le roi de France (le nouveau style était né au cœur de son royaume), mirent dans ces édifices tout leur orgueil, rivalisant entre eux pour porter les voûtes jusqu'à des hauteurs vertigineuses. Les cathédrales gothiques, abondamment éclairées grâce à la technique de la croisée d'ogives qui permet d'alléger les murs porteurs et d'y insérer des vitraux, ont été dotées d'un décor sculpté ou peint sur pierre et sur verre, dont l'historien d'art Émile Mâle, dans son ouvrage *L'Art religieux du XIII^e siècle*, a tenté de reconstituer la cohérence. S'y exprime la vision chrétienne du monde : une création bonne, voulue par Dieu et dont les éléments minéraux, végétaux et animaux trouvent tous leur place ; une histoire humaine qui prend sens au regard de l'Incarnation du Christ, dont la vie est abondamment représentée dans ses correspondances typologiques avec les épisodes de l'Ancien Testament ; tout au plus mettrait-on de nos jours davantage l'accent sur la place faite, dans ce programme, à l'histoire locale, étroitement imbriquée dans cette histoire universelle, par le truchement de la sélection des saints représentés. Dans cette pensée

englobante, tout comme dans le jeu des correspondances entre Ancien et Nouveau Testament, de même que dans cette architecture analytique, où les forces sont subdivisées au fil des colonnettes qui composent les piliers, se retrouve l'écho de la démarche intellectuelle des écoles urbaines et des universités (Erwin Panofsky) : la typologie chère à l'exégèse médiévale, la décomposition scolastique des problèmes en questions successives et la volonté de rassembler le savoir en Sommes.

Mais la vie des cathédrales ne s'est pas arrêtée à la fin du Moyen Âge ; réaménagements et nouveaux décors sont là pour prouver que ces églises ont continué d'assumer leur rôle de gardiennes de la mémoire du diocèse, tout en étant présentes à leur temps.

CATHERINE VINCENT

- [1](#) . Les heures de la prière sont les suivantes en commençant par la prière de nuit : vigiles ou matines, laudes, prime, sexte, none, vêpres et complies.
- [2](#) . Formule de l'historien Augustin Fliche, largement reprise pour qualifier la situation antérieure à la réforme grégorienne et combattue par cette dernière.
- [3](#) . Menée contre les Ostrogoths en Italie de 535 à 554, sous le règne de Justinien, dans le cadre de la « Reconquête », avant l'implantation des Lombards sur le territoire de la péninsule.
- [4](#) . Collections de lettres de papes qui, à partir du XIII^e siècle, font autorité dans le corpus de droit canonique, au même titre que le *Décret* de Gratien, composé au milieu du XII^e siècle.

II

Affirmation, contestations et réponse pastorale

La première croisade (1095) et ses prolongements

La croisade suscite un intérêt historiographique toujours soutenu et piégé par les choix idéologiques, par l'air du temps. L'expansion européenne et la colonisation au XIX^e siècle, puis l'expérience sioniste au XX^e, ont suscité et suscitent encore des comparaisons et des assimilations qui se veulent polémiques et se fondent sur l'identification du mouvement de 1095 avec une agression, bloc contre bloc, venue d'Occident. Plus subtilement, la croisade a été interprétée selon des grilles de lecture économiques et sociales (expansion du féodalisme ou du commerce italien) qui lui ôtent toute spécificité et que l'on trouve d'abord chez les historiens arabes entre le XII^e et le XIII^e siècle. Ces derniers l'assimilent à la Reconquête ibérique et à la conquête de la Sicile, montrant ainsi la difficulté à en saisir l'originalité.

Un seul point réunit en effet les trois poussées de l'Europe latine : elles répondent toutes trois à l'appel de chrétiens soumis à l'islam et opprimés, Mozarabes d'Andalousie, Grecs de Sicile et chrétiens de Palestine.

L'Europe connaît bien les souffrances de ces derniers. Sous la formidable persécution du calife fatimide Hâkim en 1009-1012, ils ont subi le meurtre du patriarche de Jérusalem, oncle maternel du calife, la destruction de tous les sanctuaires chrétiens et juifs et la conversion forcée, comme dans tout l'Empire fatimide, de la Sicile à la Syrie. Le premier effet en a été le développement vigoureux des pèlerinages vers une Jérusalem sans églises, entamés en 1025, ralentis de 1040 à 1050 et repris par des expéditions nombreuses et armées, ainsi que par la multiplication en Europe

occidentale des églises dédiées au Saint-Sépulcre ou imitant son plan et sa rotonde.

La croisade de 1095-1099 est un mouvement religieux, autonome par rapport au magistère pontifical, laïque par ses cadres et presque sans contrôle de la part d'une hiérarchie épiscopale absente de la marche vers Jérusalem. L'appel de Clermont lancé par Urbain II et au contenu incertain (soutien à Byzance ou libération des chrétiens d'Orient et des Lieux saints) n'en a pas été le principal moteur : il suit la diffusion par Pierre l'Ermite, de retour de Terre sainte, de la lettre du patriarche de Jérusalem, Siméon, exhortant à la libération des chrétiens, à l'origine d'une première mobilisation. L'appel pontifical réunit dans le vœu de départ, forme juridique nouvelle, deux éléments : l'engagement du pèlerin et l'indulgence plénière promise aux pénitents. Ce vœu est aussitôt symbolisé par une croix de tissu cousue au vêtement. C'est un peuple nombreux de pèlerins pénitents, plus de cent mille, hommes et femmes, qui part en 1096, animé par un souffle de guerre sainte puisé dans la Bible, aux Livres des Maccabées, et stimulé par les expériences espagnole et sicilienne entre 1060 et 1080. La bataille de Cerami, qui voit le comte Roger de Sicile disperser les musulmans, est le prototype des combats de 1098-1099 : victoire écrasante sur intervention céleste. C'est une rupture, certes préparée par les expéditions carolingiennes contre les païens, avec la tradition qui identifiait la vie militaire au mal et à l'impureté (*militia malitia*).

La force militaire de l'expédition de 1096, considérable, comprend dix mille chevaliers, encadrés par des membres des principales familles de l'aristocratie européenne, toujours des aînés, comme Godefroi de Bouillon et Raimond de Saint-Gilles, comte de Toulouse. C'est une vraie commune, comme celles des villes et des bourgs d'Europe, sans autorité royale. L'accueil de l'Empire byzantin, loin d'être hostile, débouche sur une collaboration efficace et durable, que contrarieront bientôt les ambitions de certains chefs de la croisade, mais qui ne sera rompue qu'au début du XIII^e siècle. Le siège d'Antioche, d'octobre 1097 à juin 1098, manifeste l'originalité du mouvement, qu'a analysée Paul Alphandéry. Dans une atmosphère saturée de références bibliques, en particulier aux « pauvres d'Israël », et de thèmes de libération messianiques, les signes du Ciel se multiplient : visions d'au-delà et promesses de miracles, apparitions

d'anges et de saints combattants. Même si des fractions de l'armée gardent toujours des doutes sur leur authenticité, les visions de Pierre Barthélemy et la découverte de la sainte Lance donnent un formidable élan aux pèlerins. L'armée turque est dispersée et l'Empire saldjûqide s'effondre. L'aide des chrétiens de Syrie permet une arrivée rapide sous les murs de Jérusalem.

Un siège d'un mois, marqué par de nouvelles apparitions, permet la prise d'assaut de la Ville sainte le 15 juillet 1099 et une purification violente des Lieux saints. Aussitôt après, dans l'atmosphère festive et inquiète qui réunit les Latins, les Syriens et les Grecs de Jérusalem, tout change. L'établissement d'un État destiné à la garde du Sépulcre est confié à Godefroi de Bouillon. Celui-ci refuse de ceindre la couronne temporelle là où le Christ a porté la couronne d'épines ; son frère et successeur, Baudouin de Boulogne, accepte le titre royal pour éviter la constitution d'un autre « patrimoine de saint Pierre », comme en Italie. Il a été enterré au Saint-Sépulcre sous l'épithèque qui le nomme précisément l'« autre Macchabée ». Ce royaume, accomplissant la prophétie d'Isaïe, sera un royaume de justice et de paix. Chrétiens orientaux et musulmans conservent leurs cadres religieux et juridiques ; on ne note ni colonisation économique ni politique de peuplement. L'attribution de seigneuries aux pèlerins qui choisissent de demeurer – un petit nombre d'abord – ne fait que prolonger l'encadrement fiscal des Fatimides. Les chrétiens grecs (dépendants du patriarcat de Constantinople) et jacobites (dépendants du patriarcat d'Antioche) conservent leur hiérarchie épiscopale et leurs monastères, dans une atmosphère d'union implicite avec les Latins. Et c'est par le mariage avec des chrétiennes orientales que s'accomplit un métissage qui a pu choquer les Latins d'Occident, lesquels nomment d'une métaphore animale méprisante, « poulains », les fils de ces unions.

Un même climat d'unité se retrouve dans les trois autres principautés fondées par les croisés de 1095-1099 : le comté d'Édesse implanté par les Boulogne en pays arménien, sur l'Euphrate ; la principauté d'Antioche, qui revient au Normand d'Italie Bohémond ; le comté de Tripoli, établi par Raimond de Saint-Gilles et consolidé par son fils. Au témoignage du patriarche jacobite Matthieu le Syrien, il durera jusqu'à la fin du XII^e siècle, pour être ensuite entamé par la rupture de 1204 entre Rome et Constantinople, consécutive à la prise de la capitale grecque par une

croisade champenoise détournée contre elle par Venise. Les conséquences religieuses de ce climat d'unité sont notables : pacification générale, absence de dispute théologique, ralliement à l'Église romaine des maronites (chrétiens du Liban constitués en Église patriarcale depuis le VIII^e siècle), immigration de nestoriens (disciples de Nestorius, qui, au V^e siècle, ne reconnut pas la double nature du Christ) et de jacobites dans les principautés latines. Mais on note, avec Jacques de Vitry, en 1215, les prémices d'un relâchement de ces liens, quand Jérusalem est repassée sous domination musulmane. Cette paix s'étend aux musulmans et aux juifs : si les premiers ne sont pas autorisés à vivre à Jérusalem et à faire le pèlerinage à la mosquée d'Omar, devenue la collégiale du Temple du Seigneur, il n'est pas interdit aux seconds de venir y prier, comme en témoigne le récit du pèlerinage de Maimonide.

Les relations avec les États musulmans environnants se placent sous le signe de conflits politiques. La propagande des milieux piétistes en faveur du *djihâd* ne soulève pas le monde islamique et les princes, des chefs de guerre turcs, s'en servent seulement pour se légitimer. Des alliances fugitives unissent d'ailleurs les dynastes musulmans avec les princes des États latins. Vers 1170, cependant, avec l'émergence de Saladin, favorisé par l'aventurisme d'Amaury de Jérusalem, qui tente la conquête de l'Égypte, une force considérable se dessine. Mais il faut, là encore, l'imprudence du jeune roi Gui de Lusignan, qui cherche à légitimer son pouvoir fragile par une victoire, pour conduire à la défaite de Hattin (1187) et à la ruine du royaume méridional.

On ne peut pourtant pas envisager la politique des Latins dans la seule perspective des conquêtes territoriales. Il s'agit pour eux de défendre un patrimoine sacré, sans hostilité préconçue ni mépris. Soulignons que leurs sentiments d'estime pour leurs adversaires sont partagés par ces derniers, au témoignage d'Usâma ibn Munqidh, qui ne cache pas son admiration pour les chevaliers francs. Les valeurs militaires communes et une forme d'œcuménisme qu'illustre la fréquentation de pèlerinages et de sanctuaires partagés expliquent l'offre que font à plusieurs reprises les héritiers de Saladin de restituer Jérusalem aux Latins, et qui débouche, en 1229, sur le partage de la Ville sainte entre l'empereur Frédéric II, roi de Jérusalem par son mariage, et l'ayyoubide Malik Kâmil. Jérusalem passe sous la

souveraineté d'un prince chrétien, les musulmans conservent le mont du Temple et peuvent y organiser librement leur pèlerinage. Cet accord dura sans trop de heurts jusqu'en 1244.

À partir de 1099, les croisades continuent, mais elles ont changé de sens. La croisade n'est plus la grande expédition de volontaires de 1095, mais un flux réduit et continu de pèlerins venus servir la défense des Lieux saints et, aux moments difficiles, des mobilisations limitées, qui rassemblent les forces des États et sont guidées par les rois de l'Europe latine, pour porter secours aux principautés menacées : en 1147, après la prise d'Édesse ; en 1189, après la chute de Jérusalem. Des projets plus ambitieux, tous destinés à l'échec, voient le jour au XIII^e siècle : conquête de l'Égypte en 1218-1221, et de nouveau, en 1250, sous le commandement direct d'un légat pontifical ; expédition de Saint Louis à Tunis en 1270. Mais ils laissent transparaître des ambitions politiques. Depuis la rencontre de François d'Assise et de Malik Kâmil devant Damiette, en 1219, une autre préoccupation, celle de la mission et de la conversion, domine en effet le monde latin. Elle anime, avant et après la chute d'Acre (1291), un rapport plus direct avec le monde musulman et les chrétientés orientales.

HENRI BRESC

Les hérésies (XII^e siècle)

Une hérésie, celle des bons hommes (appellation attestée en 1165), a pris naissance au XII^e siècle dans le Languedoc. Une autre, celle des vaudois, y paraît largement implantée vers 1200. Ces mouvements tiennent dans l'histoire de la chrétienté une place majeure, car ils ont suscité une réaction vigoureuse qui a pris deux formes successives : une croisade qui s'est déroulée entre 1209 et 1229 ; puis l'instauration d'une institution nouvelle, l'Inquisition, en 1231.

L'Église définit l'hérésie. Ce simple constat suggère entre elles un rapport étroit et le fait que l'hérésie consiste avant tout dans le rejet de la norme ecclésiastique. Sans doute les clercs du Moyen Âge ont-ils éprouvé et présenté ce refus comme l'irruption dans l'aire occidentale d'une lèpre ou d'un cancer issus de l'Orient. Mais on aurait tort de prendre leur discours au pied de sa lettre : il donne de l'hérésie une représentation qui travestit la réalité. Il ne s'agit pas d'un corps étranger à la chrétienté, venu de loin subvertir la vraie foi, mais d'une dissidence, d'une déviation. La contestation des dogmes et des institutions de l'Église romaine naît au cœur de l'Occident chrétien, elle est un phénomène d'origine interne.

La dissidence apparaît ainsi comme le prolongement et la conséquence de la réforme grégorienne. Fondé sur la vie apostolique, le mouvement grégorien provoque la prolifération de courants « évangeliques » pour lesquels la réforme appelle un dépassement permanent et ne saurait se figer dans l'institutionnel ; en outre, il exalte le sacerdoce et les religieux

réguliers, les constituant en médiateurs obligés entre le monde terrestre et l'au-delà, entre les fidèles, d'une part, et les morts, les saints et Dieu, d'autre part. Ces deux aspects sont évidemment contradictoires, d'autant que la cléricatisation accentuée de la vie religieuse s'effectue au temps même de l'éclosion, dans le monde urbain principalement, d'un laïcat porteur d'aspirations spirituelles neuves. Les villes composent en effet un univers particulier, ouvert à l'action, favorable à l'affirmation de l'individu, caractérisé par des contrats égalitaires et des solidarités horizontales, où les affaires engendrent une réflexion fondée sur le raisonnement et favorisent la pratique élargie de l'écriture et de la lecture. Des élites s'y dégagent, qui voudraient participer activement au culte divin et avoir un accès direct à la Parole de Dieu ; elles souhaitent une religion qui soit échange et convivialité plutôt qu'autorité, et qui laisse place à la méditation personnelle autant qu'aux rites. Bref, ces laïcs, en voie d'émancipation politique, attendent en parallèle une libération spirituelle. En outre, l'Église n'ayant pas encore pris en compte le surgissement des nouvelles réalités économiques, ces élites urbaines souffrent de l'opprobre jeté sur l'activité marchande comme sur le commerce de l'argent et sur ceux qui les pratiquent. Enfin, les nouvelles élites sont, en Languedoc, exclues des dignités ecclésiastiques et monastiques, qui demeurent réservées aux fils de l'aristocratie : elles se trouvent ainsi privées du magistère spirituel et de la reconnaissance sociale. Fortes de leur affirmation politique, elles revendiquent également la fin de leur subordination religieuse.

Un tel état de fait nourrit d'abord, dans la première moitié du XII^e siècle, un vigoureux anticléricalisme. Puis le conflit se radicalise : les mouvements évangéliques urbains, définis comme ceux de « pseudo-apôtres », sont dénoncés, au contraire des mouvements antérieurs, rapidement intégrés dans l'institution ecclésiastique. Intervient sans doute une fracture sociale : la prétention des citadins à porter la Parole tend à ruiner la prépondérance de l'aristocratie dans l'Église et dans la gestion du sacré. Au demeurant, le respect absolu de l'Évangile anéantit la société féodale dans ses fondements, car le texte sacré défend de juger comme de tuer et proscriit le serment, nœud des relations sociales. Les dissidents opposent également l'Évangile aux institutions ecclésiastiques. Au prétexte d'un évangélisme littéral, ils refusent sacrements et hiérarchie, soutenant

que le mode de vie apostolique, et non l'ordre (le fait d'être ordonné clerc), fonde le droit de prêcher la Parole.

Avec le temps, l'affrontement entre les dissidents et les clercs produit des effets multiples. D'abord, une division de la contestation en deux branches. Disciples de Vaudès, un marchand lyonnais, les vaudois admettent l'Incarnation et la Rédemption, mais rejettent l'Église et ses sacrements, car il s'agit d'« obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes » (Ac 5,29). Ils professent que chacun d'eux, en raison de la pureté de ses mœurs, peut prêcher, confesser, et même consacrer le pain et le vin. Ils ne reconnaissent parmi eux aucune hiérarchie, le Christ étant le seul maître. Ils adoptent la pauvreté et la mendicité comme condition pratique de leur apostolat itinérant : ni biens, ni femme, ni travail, sur le modèle des apôtres.

Pour sa part, l'anticléricalisme des bons hommes évolue progressivement vers le dualisme, en amplifiant certaines latences du christianisme de l'époque « romane ». Ils rejettent le monde visible, comme création de Satan, poussant à l'extrême le mépris du monde ainsi que la haine de la chair et des vanités terrestres qui se sont exprimés chez bien des auteurs ecclésiastiques aux XI^e et XII^e siècles. Ils reprennent, en la radicalisant, la certitude que l'univers est le champ d'un combat entre les forces du mal, conduites par le diable, l'Ennemi, omniprésent, et celles du bien, antagonisme figuré dans le décor peint et sculpté des églises les plus humbles. Mais le glissement d'une conception unitaire à la conception dualiste du monde paraît, chez les bons hommes, procéder avant tout de l'expérience vécue, ainsi que du développement de la logique et de la dialectique dans les écoles. Les luttes et les condamnations génèrent en eux le sentiment d'une rupture totale entre l'Évangile et le siècle : ce dualisme vécu finit par susciter un dualisme ontologique. Ce dernier naît aussi d'une réflexion sur l'incompatibilité entre la toute-puissance de Dieu et le libre cours du mal dans le monde. Produit, ou plutôt contre-produit, de la théologie naissante, la « scission de l'universel » (Jean Jolivet) permet de mettre en cause l'unité de l'Église et de la société. Le dualisme implique une doctrine particulière de la création ainsi que des rapports entre Dieu et le monde. Les bons hommes du Languedoc rejettent l'Incarnation et la Rédemption par la croix. Mais leur dissidence reste d'inspiration chrétienne. Ils s'appuient exclusivement sur la Bible, principalement le

Nouveau Testament, qu'ils lisent et commentent en langue vernaculaire. Le « Notre Père » constitue leur seule prière. La règle de vie qu'ils observent se conforme aux préceptes évangéliques. Leur liturgie, très simple, ne comporte que des éléments empruntés à la tradition de l'Église.

D'autres dissidences religieuses se font jour en diverses régions de l'Occident latin, à partir de 1120, notamment dans les pays mosans, en Rhénanie et dans l'Italie septentrionale et centrale. Avant même la fin du XII^e siècle, les clercs étendent sur ces mouvements le manteau de l'unité, les rassemblant sous une dénomination générique : *heretica pravitas*, la « perversion hérétique ». Ils donnent ainsi corps à un fantasme né de la crainte que leur cause la contestation. Dans les faits, il n'existe aucun lien organique entre ces dissidences aux structures lâches, même si leurs aspirations concordent. Il est donc injustifié de les penser comme *une* Église et *une* doctrine. À cet égard, l'emploi des termes « cathares » et « catharisme », indifféremment appliqués à l'ensemble des dissidences religieuses écloses dans la chrétienté occidentale entre 1000 et 1300, s'avère totalement illégitime. Le Languedoc médiéval ignore ces vocables, ne connaissant que des « bons hommes » et leurs « croyants ».

Après 1200, les vaudois du Midi sont mal connus, faute d'archives suffisantes. On constate cependant leur persistance jusqu'à la fin du premier tiers du XIV^e siècle. Ils se recrutent principalement dans la classe moyenne des villes, celle des artisans. Le Languedoc sert également de refuge à des vaudois venus de la Savoie et de la Bourgogne. Les fidèles des bons hommes appartiennent, quant à eux, aux élites urbaines du savoir et de la richesse. À ces dernières se rallie une partie de la petite aristocratie du Midi : largement exclue du prestige, du pouvoir et des revenus des bénéfices ecclésiastiques, détentrice des églises fondées par ses membres et, de ce fait, de dîmes qui lui sont vivement contestées, elle incline naturellement vers l'anticléricalisme, puis vers un clergé détaché des biens de ce monde et répondant à des demandes spirituelles qui sont aussi les siennes. Que la dissidence des bons hommes soit le fait des élites aide à comprendre son rejet du sensible et son éloignement de la religion populaire, très attachée au concret : refus des miracles, des images, des reliques et de la pompe des rituels. Son recrutement sociologique la rend très minoritaire, dans les villes comme dans les campagnes : elle touche

cinq pour cent de la population au maximum et le valdéisme encore moins. Les clercs prétendent que le Midi est totalement « gangrené » par l'hérésie ; mais cette assertion relève de la polémique combattante et ne décrit nullement la réalité.

Il reste que le radicalisme évangélique porte en lui l'anéantissement des pouvoirs temporels et spirituels, associés par des liens étroits. L'Église, en raison même de sa fonction spirituelle et eschatologique, dans une époque où religion, nature et société sont coextensives, définit le cadre des rapports sociaux et des conduites ; elle est une instance régulatrice majeure, sur laquelle s'appuient les pouvoirs du siècle. La défense de l'unité de foi, spirituelle au premier chef, intéresse non seulement l'institution ecclésiastique mais, avec elle, tout le système social. Aussi bons hommes et vaudois suscitent-ils de très vives réactions, dont la violence est corrélative du caractère révolutionnaire de leurs propositions.

JEAN-LOUIS BIGET

L'Inquisition (XIII^e siècle)

Toute une série de conciles régionaux, couronnés par celui de Latran III (1179), puis par la bulle *Ad abolendam* (1184), commencent d'organiser la poursuite des hérétiques. On passe ainsi, avec l'appui des princes temporels, dont le pouvoir judiciaire suit la même évolution, de la justice accusatoire à la justice inquisitoire dans le domaine de la foi. Ensuite, le pape Innocent III, par la Constitution *Vergentis in senium* (1199), assimile l'hérésie à un crime de lèse-majesté divine, impliquant les mêmes peines que les atteintes à la majesté impériale romaine. À ce moment, par la conjonction de plusieurs facteurs, l'opinion prévaut dans la chrétienté que le Languedoc n'est peuplé que d'hérétiques. En effet, depuis 1170, les puissants voisins des comtes de Toulouse, le duc d'Aquitaine, roi d'Angleterre, et le comte de Barcelone, roi d'Aragon, instrumentalisent l'hérésie pour en faire un motif d'ingérence dans les territoires de la principauté toulousaine. De plus, la faiblesse politique du Midi fait de ce dernier un champ privilégié de l'action du souverain pontife et de ses légats, cisterciens pour la plupart ; la lutte contre l'hérésie est le ressort de leur politique. Elle leur sert à renouveler l'épiscopat, en substituant des prélats fidèles à Rome à des évêques attachés aux pouvoirs locaux. Elle leur donne prétexte pour imposer au comte de Toulouse une subordination de fait au pape. Ces offensives conjuguées provoquent une représentation hyperbolique de la dissidence languedocienne. La situation se tend quand échoue la quatrième croisade (1204), qui bafoue, d'une certaine manière, le pouvoir pontifical. Des prédicateurs populaires affirment d'ailleurs que cet échec tient à l'impureté de l'Occident, dont l'hérésie est responsable. Dans

ce contexte, l'assassinat du légat pontifical, Pierre de Castelnau, sur les bords du Rhône, un matin de janvier 1208, déclenche la croisade contre les ennemis de l'intérieur (1209).

Pour ce qui concerne la dissidence, l'entreprise s'avère totalement contre-productive, d'autant que cette forme de violence, collectivement subie, nourrit sans doute l'hérésie. Aussi, quand les croisés font retraite, après 1218, l'audience des bons hommes connaît-elle sa meilleure période. Tout change avec l'intervention du roi dans le Midi. Le traité de Paris, conclu en 1229, implique la recherche des hérétiques. Il est suivi d'un concile qui définit les principes de l'Inquisition, laquelle demeure alors confiée aux évêques. Après divers tâtonnements concernant l'Italie, Grégoire IX, en octobre 1231, instaure contre l'hérésie, pour l'Allemagne du Sud, des juges délégués par lui : naît alors l'Inquisition pontificale. Comme la bulle *Vergentis in senium*, qui concernait les habitants de Viterbe révoltés contre le pape, l'Inquisition procède en premier lieu de problèmes italiens, en particulier du conflit entre Frédéric II et le Saint-Siège. Toutefois, étendue à la Germanie puis, au printemps 1233, à toute la chrétienté latine, elle manifeste l'universalité du pouvoir pontifical et permet au pape d'intervenir en tous lieux, au motif de la défense de la foi ; moyen du magistère pontifical, elle en sert également l'affirmation.

L'Inquisition est une juridiction d'exception, dérogoire à tout droit. Elle substitue à la procédure accusatoire, orale et publique, une procédure, à laquelle elle doit son nom, d'enquête d'office, totalement secrète, sans que les prévenus aient droit à une assistance. Elle met en œuvre des techniques « modernes », issues de la rationalité universitaire : élaboration de manuels pratiques et précis, constitution d'une mémoire structurée, consignée dans des registres, que l'industrie naissante du papier permet de multiplier. Les inquisiteurs cherchent à obtenir l'aveu des accusés : du point de vue judiciaire, il est alors considéré comme une preuve parfaite ; du point de vue spirituel, s'il est sincère, il ouvre la voie à la pénitence. Les hérétiques repentis sont admis à celle-ci : graduée selon la gravité des fautes, elle prend la forme de la prison, « le mur », ou bien du port – infamant – de croix, accompagné de pèlerinages aux principaux sanctuaires de la chrétienté. La participation au passage outre-mer, la croisade en Orient, constitue également une peine jusque vers 1250. Les hérétiques impénitents sont remis aux représentants des pouvoirs temporels, qui les conduisent au

bûcher. Ces actes de foi, qui choquent au XXI^e siècle, n'ont pas au XIII^e l'impact que l'on pourrait imaginer. Pour la majorité de la population, il s'agit de cérémonies pénitentielles et purificatrices qui réduisent une fracture et marquent un retour à l'unité et à l'harmonie. Le châtement des hérétiques – qui ont offensé Dieu – est pour les fidèles demeurés dans l'orthodoxie promesse d'éternité, motif de liesse et non de deuil. La solidarité spirituelle et sociale ne se noue pas autour des hérétiques, mais contre eux. En effet, l'enjeu profondément éprouvé, tant par les inquisiteurs que par l'énorme majorité de la population, est le salut de tous. Au XIII^e siècle, l'action inquisitoriale n'est pas ressentie comme violant les consciences ; tout au contraire, c'est l'hérésie que l'on éprouve comme un viol de la foi. L'Inquisition ne suscite qu'une hostilité minoritaire, ce qui explique qu'elle puisse fonctionner, car elle ne dispose par elle-même d'aucune force matérielle. Avec l'appui des foules, elle bénéficie également de l'assistance décisive du pouvoir capétien. En effet, l'orthodoxie sincère des souverains s'oppose vigoureusement à toute forme de dissidence ; en outre, au-delà de leur foi personnelle, intervient la défense de la monarchie, car l'« éclatement de l'universel » met en cause l'unicité du pouvoir, disqualifié encore comme émanation de Satan ; enfin, il est certain que l'unité politique repose sur l'unité de croyance, à une époque où le lien spirituel est le plus fort garant de la cohésion des populations.

Face à la dissidence, grâce à ces soutiens, l'Inquisition se montre beaucoup plus efficace que l'armée des croisés. Elle frappe et détruit les solidarités territoriales, familiales et sociales. Elle parvient ainsi à anéantir le clergé des bons hommes. Il est donc certain qu'elle joue un rôle dans le dépérissement de la dissidence. Toutefois, l'effritement de la base sociale de l'hérésie paraît tout aussi déterminant. La petite chevalerie, au fil du XIII^e siècle, achève de se voir laminée par l'évolution économique et l'inflation qui réduisent ses revenus. Sa seule planche de salut réside dans l'accès aux offices de la monarchie ou aux bénéfices de l'Église, ce qui exclut le choix de la dissidence. Les élites citadines, quant à elles, se rallient à la monarchie qui leur offre des possibilités de participation au pouvoir et de promotion, car elle a besoin de techniciens du droit, de l'écrit et de la finance. Les causes sociales de l'effondrement de la dissidence des bons hommes sont mises en évidence par le cas des vaudois ; ceux-ci disparaissent du

Languedoc après 1330, mais ils se maintiennent dans les Alpes du Dauphiné et en Provence, en désertant les villes pour les campagnes. La religion des bons hommes ne possède pas la capacité de se populariser pour survivre : elle se trouve éteinte à la fin du premier tiers du XIV^e siècle.

Dans cette extinction, les facteurs religieux jouent un rôle essentiel. Les ordres mendiants, frères mineurs et prêcheurs, opèrent en effet la reconquête spirituelle des élites. Au rebours des ordres religieux traditionnels, dont les moines de chœur appartiennent dans leur écrasante majorité, sinon dans leur totalité, à l'aristocratie, les prêcheurs et les mineurs rassemblent en leur sein les fils des élites de la naissance et des élites citadines. Cette intégration, propre également aux bons hommes, constitue une nouveauté révolutionnaire. Elle contribue à une meilleure compréhension des problèmes. Une analyse plus fine des données de l'économie autorise certaines formes de bénéfices et de prêtres. Des voies nouvelles sont ouvertes pour la pénitence et le salut, qui situent les obligations individuelles au plan de la conscience, comme en témoigne l'essor de la confession auriculaire. L'insistance mise sur le Purgatoire promet le rachat aux pécheurs éventuels et ouvre à tous l'espérance de l'élection céleste. Les mendiants proposent également aux élites une prédication qui convient à leur culture et à leur état. Pour la faire entendre, ils concourent, dans le Midi, à l'élaboration et à l'expansion d'une architecture militante, dont le volume ample et unifié promeut les églises en maisons de la parole nouvelle et retourne contre l'hérésie quelques-uns de ses atouts les plus forts : l'austérité et une certaine prise de distance à l'égard du sensible. Le dépouillement des édifices du gothique toulousain incite à s'élever vers Dieu par le retour sur soi et la méditation ; il constitue l'expression monumentale d'un processus d'intériorisation de la spiritualité et d'affirmation du personnelisme religieux ; il participe de la réponse à des besoins spirituels partiellement responsables du succès de la dissidence dans les élites sociales.

Cette pastorale réussit. Partout dans le Languedoc, les fils des familles hérétiques contribuent à peupler les couvents des mendiants dès le début du XIV^e siècle. En outre, la multiplication des chapelles au pourtour des églises méridionales, effectuée d'abord aux Jacobins de Toulouse, a pour fonction première d'accueillir la sépulture des grands lignages ou les autels

des confréries. Leur rassemblement autour des chœurs et des nefs exprime des actes de foi, traduit le retour dans l'Église d'oligarchies longtemps acquises aux bons hommes et marque le succès du renouveau pastoral, qui se manifeste également dans les progrès de l'encadrement paroissial. Ainsi des données politiques, sociologiques et surtout religieuses, bien plus que l'activité des inquisiteurs, ont-elles entraîné l'extinction de la religion des bons hommes dans le Languedoc.

JEAN-LOUIS BIGET

La fin des temps

Dans la perspective chrétienne médiévale, la vision de l'histoire est indissociable d'une interrogation sur la fin des temps et le Jugement dernier qui imprègne toute la Bible : l'eschatologie. Celle-ci plonge ses racines dans l'Ancien Testament. Les prophètes Amos, Michée et Osée décrivent le jour de ténèbres, de deuil et de châtement à venir : des ouragans et des tremblements de terre précéderont le Jugement final, après quoi Dieu se manifestera dans la splendeur d'une théophanie et la conversion de l'humanité inaugurerait une longue période de bonheur. Ézéchiel, Joël, Isaïe et Daniel précisent ces notions dans des textes désignés sous le nom d'apocalypses (« révélations ») où ils décrivent leur vision en mettant l'accent sur la venue du Messie, roi surhumain qui gouvernera ce monde renouvelé. Rédigé peu avant la naissance du Christ, le Livre des secrets d'Hénoch précise qu'après six mille ans d'existence le monde sera détruit ; un règne universel de mille ans sera alors instauré, qui précédera le jour de Yahwé, le grand Jugement inaugurant l'éternité. Dans le Nouveau Testament, l'Évangile de Matthieu, les deux Épîtres de Paul aux Thessaloniciens et surtout l'Apocalypse de Jean (extrême fin du I^{er} siècle de notre ère) parlent de la Parousie, le second avènement du Christ à la fin des temps, et de ses signes avant-coureurs : catastrophes cosmiques, persécutions contre les chrétiens, apostasie générale et abandon de la foi, règne de l'Antéchrist et défaite finale de celui-ci, résurrection des morts et Jugement dernier.

Le Moyen Âge s'est nourri de ces conceptions : sa vision de l'histoire a été dominée par l'idée que celle-ci ne constitue pas seulement une étape

dans un processus cyclique – comme dans le mythe antique de l'éternel retour – mais qu'elle aura un jour une fin définitive ; en attendant, les hommes doivent travailler à construire dès ici-bas le royaume de Dieu, dont la pleine réalisation se situera dans l'au-delà.

L'un des problèmes majeurs posés par le texte de l'Apocalypse – dont le caractère inspiré n'a été que tardivement reconnu et qui a été très peu commenté dans le monde byzantin – est celui de la mention (20,1-5) d'une période intermédiaire, un « règne de mille ans », situé entre le temps de l'histoire et l'éternité de l'au-delà. Fallait-il prendre l'expression à la lettre ou lui attribuer une valeur symbolique ? C'est cette seconde interprétation que fit prévaloir saint Augustin, qui, au début du V^e siècle, présenta ce millenium comme une figure de l'histoire de l'Église, appelée à durer jusqu'à la fin des temps. Mais d'autres commentateurs, minoritaires, continuèrent à considérer que ce passage annonçait bien une période de régénération préparant la venue du Ciel sur la Terre. Cette interprétation est désignée sous le nom de « millénarisme » : tous ceux qui l'ont soutenue n'ont pas cru nécessairement à l'avènement d'un règne de mille ans ; en outre, ils mirent moins l'accent sur la fin du monde que sur l'instauration ici-bas d'une ère de bonheur et de paix et sur le « grand jour » qui devait en marquer le début. Cette attente se manifesta par une attention vigilante aux « signes des temps » susceptibles d'annoncer ce tournant et aux prophéties qui en précisaient les étapes. Le millénarisme n'est pourtant que l'une des formes possibles de l'eschatologie chrétienne, qui inspira aussi certains courants réformateurs, lesquels cherchèrent à créer dans le cadre des monastères une société parfaite, anticipation de la Jérusalem céleste (par exemple Cluny).

Dans la perspective traditionnelle, jusqu'au début du XIII^e siècle, l'idée de progrès était inconnue. Au contraire, les chroniqueurs ont la conviction d'un déclin progressif de la ferveur religieuse, à mesure que l'on s'éloigne de la perfection des premiers temps. L'aspiration à une réforme ne pouvait donc trouver une légitimité qu'en se présentant comme un retour aux origines : l'Église des apôtres ou le monde antérieur au péché d'Adam et Ève. L'aspiration à une société plus juste et plus fraternelle se traduisit plus généralement par le désir de revenir à l'âge d'or, mythe égalitaire et paradisiaque qui constitua l'arrière-plan idéologique de nombreux

mouvements politiques et sociaux aux derniers siècles du Moyen Âge. Cependant, dans cette tension permanente entre le passé et le futur, la référence à l'avenir restait fondamentale. L'eschatologie chrétienne a pour but le salut promis par Dieu, au terme d'une histoire : celle, individuelle, de chaque être humain et celle, collective, de l'Église, nouvel Israël, en chemin sur cette terre vers le Royaume éternel. Dans cette perspective, le lieu du salut de l'humanité ne pouvait être que Jérusalem, où devaient s'accomplir les promesses divines non seulement pour Israël, mais également pour l'ensemble des nations (Is 42,6 et 49,6). La date à laquelle allaient se produire ces événements fit l'objet de nombreuses spéculations, fondées en général sur le Livre de Daniel.

Pour les exégètes médiévaux, il fallait déterminer si les combats et triomphes décrits dans l'Apocalypse concernaient un passé révolu – le temps des persécutions subies par l'Église primitive – ou s'ils s'appliquaient au présent et à l'avenir. La première interprétation, fondée sur saint Augustin, prévalut pendant le haut Moyen Âge, dans les commentaires de l'Apocalypse par Bède le Vénérable et Beatus de Liébana, aux VII^e et VIII^e siècles, ainsi que dans celui d'Haimon d'Auxerre, vers 840. Mais, à partir du X^e siècle, on observe un renouveau d'intérêt pour une lecture historique de l'Apocalypse, attesté, par exemple, par le traité de l'abbé Adson de Montier-en-Der, *Sur la naissance et les progrès de l'Antéchrist* (vers 950) : la fin du monde approche et sera précédée par le retour de deux grands prophètes soustraits à la mort, Élie et Hénoc, qui prépareront les fidèles à l'affrontement avec l'Antéchrist. Ce dernier régnera trois ans et demi : il reconstruira le Temple de Jérusalem et se fera adorer comme s'il était Dieu jusqu'à ce qu'il soit lui-même tué par le Christ, descendu du Ciel pour le Jugement final. Dans cette œuvre apparaît également le thème de l'empereur des derniers temps qui, à l'approche du terme de l'histoire, se rendra à Jérusalem pour déposer ses armes et sa couronne au mont des Oliviers. C'est dans ce contexte qu'il faut situer le succès populaire de la première croisade (1095-1099). Mais la papauté s'employa aussi à mobiliser ces énergies au service de la réforme « grégorienne », en présentant celle-ci comme une urgence absolue et un épisode décisif du combat entre les forces du bien et celles du mal (tenants de la simonie, du mariage des prêtres et de l'investiture laïque). Rome reçut

en cela le soutien d'une moniale allemande visionnaire et prophétesse, Hildegarde de Bingen († 1179), qui n'hésita pas à adresser des avertissements à l'empereur Frédéric Barberousse et à menacer le clergé des pires châtiments s'il ne se réconciliait pas avec les réformateurs.

Mais le personnage alors le plus important à cet égard est sans aucun doute Joachim de Flore († 1202). Ce moine calabrais, issu de l'ordre cistercien, qu'il quitta pour une vie plus parfaite, fut le premier auteur médiéval à faire du livre de l'Apocalypse la clé d'une lecture théologique de l'histoire de l'Église et de l'humanité. Il divisa l'histoire en trois âges, correspondant à chacune des personnes de la Trinité. Le premier, de la création à l'Incarnation, est l'âge du Père : son livre est l'Ancien Testament et les hommes, tous mariés, y vivaient de façon charnelle. L'âge du Fils allait de la naissance du Christ jusqu'au début du XIII^e siècle, en fonction des chiffres donnés par le Livre de Daniel ; c'est une époque à la fois charnelle et spirituelle, placée sous le signe du Nouveau Testament, où les simples fidèles étaient encadrés et dirigés par les clercs séculiers. Après quoi devait commencer le troisième âge, marqué par la pleine manifestation de l'Esprit, où les croyants, sous l'influence d'une élite d'« hommes spirituels », parviendraient à une pleine compréhension « en esprit et en vérité » de la Parole de Dieu. Dans l'esprit de Joachim, ces « hommes spirituels » étaient sans doute des moines. Mais son message fut repris, dans les années 1240-1250, par certains frères mineurs qui virent dans saint François, devenu « second Christ » (*alter Christus*) à la suite de sa stigmatisation, le Messie du troisième âge dont les fils étaient appelés à renouveler l'Église et le monde. Avec Joachim de Flore et les courants joachimites, dont l'influence se fait sentir dans toute l'Europe jusqu'au XVI^e siècle, l'histoire se trouve investie pour la première fois d'une signification positive, conçue comme un temps de croissance et de progrès vers l'âge de l'Esprit.

À partir du XIV^e siècle, la réflexion sur la fin des temps se focalise sur l'antagonisme entre les forces du mal – l'Église charnelle – et celles du bien, assimilées à l'Église spirituelle ; dans la seconde moitié du siècle, la référence à l'Apocalypse devient plus fréquente et l'accent est mis, aussi bien dans les sermons de certains prédicateurs que dans l'iconographie, sur le caractère violent du « temps de la fin » : commentateurs et artistes font

une grande place au personnage de l'Antéchrist ; mais ils diffusent aussi l'image de la Jérusalem céleste, demeure éternelle promise aux élus, présentée sous la forme d'une ville idéale et non plus du jardin d'Éden. Parallèlement, à mesure que s'amenuisent les espoirs d'une réforme de l'Église, l'eschatologie se politise : on voit se multiplier des hommes et des femmes, tant clercs que laïcs, qui prétendaient avoir reçu de Dieu la mission de lire les événements et d'identifier parmi les souverains les suppôts de l'Antéchrist ou, au contraire, les probables rois messianiques. Lors du Grand Schisme (1378-1417) et pendant les guerres franco-anglaises, chacun des camps s'entoure de prophètes ou de prophétesses. Mais qu'ils aient cru encore, comme Brigitte de Suède († 1373) et Catherine de Sienne († 1380), que la papauté saurait se réformer et l'Église avec elle ou que, comme Jeanne d'Arc et bien d'autres, ils aient placé leurs espoirs dans l'action du roi de France, de l'empereur ou d'un souverain espagnol, les meilleurs chrétiens étaient à la recherche d'un chef spirituel ou temporel qui, mettant fin aux divisions, rétablirait la paix et organiserait l'ultime « passage » outre-mer permettant de délivrer la Terre sainte et de convertir les musulmans et les juifs, et créant ainsi des conditions favorables pour le retour glorieux du Christ, à Jérusalem.

ANDRÉ VAUCHEZ

Latran IV (1215)

L'élan pastoral

Même s'il n'est pas resté dans l'histoire du christianisme occidental aussi célèbre que le concile de Trente, le IV^e concile du Latran marque cependant une étape décisive, notamment du point de vue de la pratique religieuse, dont il a défini les éléments selon des modalités qui se sont révélées durables.

Convoquée en 1215 par Innocent III († 1216), cette assemblée fait figure de point d'orgue de la réforme grégorienne. Elle prend la suite de trois conciles précédents qui ont été réunis au cours du XII^e siècle à l'initiative de la papauté. Ce renouveau de l'activité conciliaire, en un lieu choisi à dessein, le palais du Latran, proche de la cathédrale de Rome, l'église Saint-Jean-de-Latran, et qui est alors la résidence pontificale (le Vatican ne le devint qu'à la fin du XIV^e siècle), est le signe de la puissance récemment acquise par l'évêque de Rome. La réunion a été préparée avec soin par des invitations largement adressées, dès l'année précédente, aux dignitaires ecclésiastiques latins et orientaux et à quelques puissants laïcs. Le programme des débats a été fixé par le pape, éminent juriste formé aux écoles de Bologne. Par la dimension qui lui est donnée (plus de mille deux cents participants) et la portée des décisions qu'il a prises, le concile se veut à l'égal des grands conciles œcuméniques des premiers siècles chrétiens.

Située à l'orée du XIII^e siècle, la réunion de cette assemblée intervient dans un contexte troublé : enracinement des mouvements de contestation,

notamment en Italie du Nord et en Languedoc (vaudois et bons hommes dits cathares) ; aspirations manifestes, de la part des laïcs cultivés, en milieu urbain, à un encadrement religieux plus soutenu, que traduit la floraison de mouvements de dévotion, tels les humiliés (*Umiliati*) ou les pénitents, en Italie ; échec de la quatrième croisade, détournée de l'Orient vers Constantinople, dont le sac (1204) scelle la coupure entre les mondes chrétiens latin et grec. Avec lucidité et énergie, la papauté a voulu, par ce concile, reprendre en main la situation et affermir les cadres de la vie religieuse dans l'espace placé sous son obédience, lequel couvre alors non seulement les régions anciennement christianisées mais aussi les pays de « chrétientés nouvelles ».

Il est à cet égard suggestif de constater que les canons du IV^e concile du Latran s'ouvrent sur une longue profession de foi. Moins synthétique que celles des conciles œcuméniques des premiers siècles et plus marquée, dans sa partie finale, par le contexte de l'époque, elle n'a pu connaître la même fortune ; mais elle a été l'occasion de réaffirmer le contenu de la foi de l'Église occidentale et sa position sur les questions sacramentelles alors débattues ou contestées, notamment la doctrine eucharistique de la transsubstantiation.

Puis, dans un long corps de canons (articles), le concile aborde tous les problèmes en suspens, en terminant par la croisade et la situation des Lieux saints. Au fil des dispositions internes à l'Église d'Occident, on retrouve les grands combats des réformateurs grégoriens pour limiter les trafics d'argent liés aux charges ecclésiastiques et à l'administration des sacrements ainsi que pour promouvoir la dignité des clercs, érigés en modèles de comportement chrétien pour leurs ouailles. Il est donc rappelé que ceux-ci doivent adopter un mode de vie qui, par ses renoncements, les sépare de plus en plus des laïcs : astreinte du célibat ; modestie du vêtement et du train de maison ; dignité des mœurs, loin des lieux de réjouissance et de débauche. Le concile se montre également soucieux de leur formation, laquelle n'est pas encore dotée d'institutions propres (les séminaires n'apparaissent qu'après le concile de Trente) et repose sur les petites écoles paroissiales, les écoles cathédrales, dont naîtront parfois une université, comme à Paris, ou, plus régulièrement, la réunion des clercs diocésains autour de l'évêque lors des assemblées synodales, dont l'obligation de la

tenue deux fois par an est stipulée. À cette occasion, la lecture des canons des conciles, la prédication de l'évêque ou d'un clerc mandaté pour le remplacer tout comme la participation à la liturgie de la cathédrale sont autant de moyens de donner aux desservants de paroisse des modèles auxquels se référer.

Ces dispositions apparaissent en parfaite cohérence avec celles qui ont fait la célébrité du IV^e concile du Latran et qui concernent l'action pastorale à mener auprès des fidèles pour répondre à leurs aspirations et résorber la contestation. Celle-ci passe tout d'abord par le développement d'une prédication soutenue : ce moyen traditionnel de transmission de la foi a été largement capté par les courants contestataires que l'Église entend combattre en se situant sur le même terrain. C'est ainsi que le concile émet le vœu d'instituer des prédicateurs spécialement affectés à cette tâche auprès des évêques qui ne peuvent ou ne veulent tous s'acquitter de cet aspect de leur charge. Certes, la disposition n'a été suivie d'aucune application, mais elle anticipe, en quelque sorte, le succès des ordres mendiants, dont celui des frères prêcheurs, institués en 1216.

Cependant, l'instrument pastoral qui fait l'objet de la plus grande insistance est la paroisse, la plus petite des circonscriptions ecclésiastiques par laquelle s'opère l'encadrement des fidèles. Pour la première fois depuis des siècles, un concile général se penche sur cette institution et fixe les conditions de la pratique minimale requise des fidèles : chacun devra se confesser et communier au moins une fois par an, pour Pâques, dans l'église de sa paroisse (canon 21). L'accomplissement de ces gestes distinguera les fidèles respectueux de l'Église de ceux qui remettent en cause la validité des sacrements dispensés par des clercs qu'ils jugent indignes ou de ceux qui récusent totalement la valeur de ces signes concrets de la grâce. Le desservant de la paroisse se voit chargé de relever les noms de ceux qui renâclent à accomplir leur devoir. En adoptant un rythme annuel pour la pratique de la confession et de la communion, le concile ne faisait que reprendre, au minimum, les dispositions adoptées par de nombreux évêques qui pouvaient astreindre leurs fidèles à une fréquentation plus soutenue – trois fois par an, pour Noël, Pâques et Pentecôte. Le rythme annuel restera solidement ancré dans les mœurs, au point de fournir aux enquêtes contemporaines de sociologie religieuse un critère d'estimation de

l'identité chrétienne moyenne et de définir une catégorie de pratiquants, les « pascalisants », moins fervents que les pratiquants réguliers.

En énonçant cette obligation, le canon 21 liait entre eux deux sacrements majeurs du groupe des sept qui venait d'être fixé et dont la première mention figure dans les *Sentences* de Pierre Lombard (vers 1140), ouvrage de base de l'enseignement théologique. Il s'agit de ceux dont la pratique est renouvelable, à la différence des cinq autres qui ne sont reçus qu'une seule fois : baptême, confirmation, ordre ou mariage selon l'état de vie clérical ou laïque, extrême-onction. En effet, dans la prescription, ces deux sacrements sont dépendants l'un de l'autre : la communion n'intervient que si le fidèle s'y est préparé par la confession de ses fautes auprès du prêtre de sa paroisse. Ce faisant, le concile intègre une évolution majeure enregistrée par le sacrement de la pénitence, qui prend désormais la forme de l'aveu des fautes, auparavant identifiées et pour lesquelles sont éprouvés regret et repentir : la confession individuelle auriculaire. Cet acte est jugé suffisamment pénible pour garantir au fidèle le pardon divin, donné par le confesseur et parachevé par l'accomplissement de quelques peines concrètes : prières, aumônes ou, parfois, jours de jeûne ou pèlerinages. Cette nouvelle discipline pénitentielle suppose une éducation de la conscience individuelle, par laquelle le fidèle se reconnaît responsable de ses actes et de leurs conséquences en matière de salut ; elle s'est trouvée préparée par l'émergence, au long du XII^e siècle, d'un « socratisme chrétien » (Marie-Dominique Chenu). Elle repose également sur la conviction selon laquelle, loin de quelque forme de prédestination que ce soit, le repentir et la conversion peuvent assurer à tout moment le salut, comme l'illustre la figure évangélique de Marie Madeleine, la pécheresse repentie, dont le culte connaît alors un grand développement. Dans cet apprentissage, le rôle du confesseur est primordial ; c'est pourquoi le concile décrit quelle doit être l'attitude du prêtre de paroisse, comparée à celle d'un médecin qui doit verser l'huile et le miel sur les plaies de la conscience et non les aviver par une culpabilisation excessive : un véritable « soin des âmes » dont la formulation latine, la *cura animarum*, est à l'origine du terme de « curé » adopté après le XIII^e siècle pour désigner le desservant d'une paroisse.

Loin de rester lettre morte, les décisions pastorales du IV^e concile du Latran ont été largement diffusées. On en veut pour preuve la présence de passages entiers de ses canons, notamment du vingt et unième, dans les textes de législation à l'usage des diocèses rédigés lors des assemblées synodales, les statuts synodaux, dont les desservants de paroisse devaient avoir une copie par-devers eux. Mieux encore, les premiers mots du canon 21 *Utriusque sexus* (« les fidèles *de l'un et l'autre sexe* ... ») se repèrent dans la prédication, quitte à ce que ce soit comme source de plaisanterie, signe que les fidèles en étaient devenus familiers. Et, par-delà la lettre des dispositions conciliaires, l'idéal sacerdotal de la cure d'âmes qui les inspirait a largement traversé les siècles.

CATHERINE VINCENT

François, le pauvre d'Assise († 1226)

Né en 1181-1182, François était le fils aîné d'un marchand de drap de la petite ville d'Assise (Ombrie) auquel il aurait dû succéder. Mais il se montra plus intéressé par la vie festive que menait la jeunesse dorée de sa cité. Sa richesse lui permettait de fréquenter les familles nobles et, à leur contact, il s'imprégna des idéaux de la culture courtoise et chevaleresque. En 1202, il participa à la guerre qui opposa Assise à Pérouse et resta prisonnier plusieurs mois. En 1205, dans l'espoir de s'y couvrir de gloire, il se joignit à une expédition militaire contre les partisans de l'Empire en Pouille. Mais, à Spolète, il rebroussa chemin à la suite d'une vision. Travaillé par la grâce, il chercha sa voie dans la méditation solitaire et la charité. Après un violent conflit avec son père, qui lui reprochait sa prodigalité envers les pauvres et les églises, François renonça à ses biens, se plaça sous la protection de l'évêque d'Assise en tant que pénitent laïc et vécut comme un ermite itinérant aux environs de sa cité, où son comportement le fit considérer comme un fou. En février 1208, entendant le passage de l'Évangile de saint Matthieu (10,7-10) relatif à l'envoi en mission des apôtres, pieds nus et sans argent, il prit conscience de sa véritable vocation : vivre dans la pauvreté évangélique et annoncer la Parole de Dieu. Dès lors, il modifia sa tenue, ne gardant qu'une tunique et remplaçant sa ceinture par une corde, et commença à appeler ses concitoyens à la conversion. Il fut bientôt rejoint par quelques habitants d'Assise et des environs, tant clercs que laïcs. En 1209, François rédigea une sorte de « manifeste » programmatique, fait de quelques phrases de

l'Évangile, et se rendit à Rome avec ses compagnons pour le soumettre au pape Innocent III. Ce dernier se contenta d'approuver oralement leur genre de vie, attendant de voir comment l'expérience – très proche de celle des premiers vaudois – évoluerait.

De retour à Assise, où ils obtinrent la concession d'une petite église en ruines, Sainte-Marie-de-la-Portioncule, les frères – qui prirent alors le nom de « mineurs » : tout petits, humbles – développèrent leurs campagnes de prédication en Italie centrale et attirèrent de jeunes recrues, fascinées par le charisme de François. Parmi celles-ci, une jeune aristocrate d'Assise, Claire, qui s'enfuit de la maison familiale en 1212 et devait être à l'origine des « Pauvres dames recluses » de Saint-Damien – les futures clarisses –, branche féminine du mouvement. En 1217, lors du chapitre général (réunion annuelle des frères), la décision fut prise d'en envoyer certains en mission au nord des Alpes et outre-mer. François semble avoir voulu partir pour la France, mais le cardinal Hugolin le persuada de rester en Italie pour veiller sur sa communauté, encore fragile, quoique en plein essor. En 1219, le Pauvre d'Assise gagna cependant l'Orient et rejoignit les troupes de la cinquième croisade. Lors d'une trêve, il fut conduit auprès du sultan Al-Kâmil, qu'il tenta vainement de convaincre de la supériorité de la foi chrétienne. Après cet échec, il se rendit en Terre sainte, mais dut regagner l'Italie en 1220. En son absence, certains frères avaient pris des initiatives qui menaçaient l'esprit de sa fondation. François y mit bon ordre mais préféra abandonner la direction du mouvement, dont le développement rapide – on compte plus de mille frères en 1221 – posait des problèmes institutionnels et disciplinaires qu'il ne se sentait pas de taille à affronter. La papauté faisait en effet pression pour que cette fraternité évangélique se transforme en un ordre religieux, évolution que François ne refusait pas mais qu'il entendait contrôler. Dès lors, tout en prêchant avec de plus en plus de succès, il consacra ses efforts à la rédaction d'une règle : une première version (1221) fut refusée par la Curie ; la seconde, plus juridique et moins originale, fut approuvée par Honorius III en novembre 1223 et devint la règle des frères mineurs.

Très malade, mal à l'aise face aux nouveaux problèmes que posait la croissance de l'ordre, François fit alors de longs séjours dans les ermitages, dont celui de La Verna où il aurait reçu les stigmates de la Passion du Christ le 24 septembre 1224. Devenu presque aveugle, il composa néanmoins le

Cantique de frère Soleil ou des créatures , texte fondateur de la littérature religieuse en langue italienne. Sentant la fin approcher, il rédigea son *Testament* , où il évoque avec émotion les premiers temps et rappelle avec vigueur la nécessité de rester fidèle à l'idéal évangélique. Il mourut à la Portioncule dans la nuit du 3 au 4 octobre et fut canonisé dès 1228 par Grégoire IX (ancien cardinal Hugolin). Sous l'impulsion du frère Élie fut rapidement menée la construction de la magnifique basilique qui lui fut dédiée à l'extérieur d'Assise. Ses restes y furent transférés en 1230 et la partie supérieure de l'église fut couverte, vers 1300, par Giotto et son atelier, de fresques évoquant les principaux épisodes de son existence et certains de ses miracles.

François d'Assise n'a pas laissé une œuvre écrite très importante : deux courtes règles, quelques billets, lettres et prières, soit un petit volume. Et, si certains textes (*Cantique de frère Soleil ou des créatures* ou son *Testament*) sont justement célèbres, nous connaissons surtout François à travers des légendes. Il ne fut ni un théologien ni un législateur, mais un témoin de l'Évangile en son temps, plus proche dans sa quête de Dieu des héros des romans courtois que des docteurs universitaires. Aussi son souvenir se fixa-t-il à la fois dans des traditions orales, réunies par le recueil des *Fioretti* (mises par écrit au cours du XIV^e siècle), et dans de nombreuses Vies écrites par ses frères. L'interprétation de son existence constitua d'emblée un enjeu majeur. Dès 1229, un frère proche des milieux dirigeants de l'ordre et du pape Grégoire IX, Thomas de Celano, écrivit une première Vie qui connut une large diffusion. Mais cette biographie, en dépit de ses qualités et de la sensibilité religieuse de son auteur, fit l'objet de sérieuses critiques. D'autres textes furent ensuite composés, dont la *Légende des trois compagnons* , qui met l'accent sur les liens que François avait entretenus avec la société urbaine d'Assise. En 1246, le ministre général de l'ordre ordonna aux frères qui avaient connu leur fondateur de mettre par écrit leurs souvenirs. Il en résulta une masse de témoignages, la *Compilation de Greccio* , dans laquelle puisèrent les biographes successifs, à commencer par Thomas de Celano qui écrivit en 1247 une seconde Vie, assez différente de la première. Mais les tensions qui se développèrent au sein de l'ordre vers 1250 accentuèrent le besoin qu'avaient les frères de connaître le vrai visage de leur fondateur et son attitude vis-à-vis des questions

fondamentales pour eux : la pratique de la pauvreté et les études. En 1263, Bonaventure de Bagnoreggio, ministre général de l'ordre, publia une Vie intitulée *Legenda maior* qui devint la seule biographie autorisée, et le chapitre général ordonna en 1266 la destruction des manuscrits de toutes les Vies antérieures. Son interprétation mystique et triomphaliste fut toutefois loin de faire l'unanimité et, à partir de la fin du XIII^e siècle, quand s'envenima la querelle entre les spirituels, partisans de la pauvreté intégrale, et la majorité de l'ordre, de nouvelles compilations furent rédigées qui remirent en cause l'image dessinée par Bonaventure. Ces écrits contestataires, qui se référaient aux souvenirs laissés par les premiers compagnons, dont frère Léon, ne doivent cependant pas être considérés comme plus objectifs que les biographies antérieures : ils contribuèrent même à brouiller les cartes en interprétant la sainteté du Pauvre d'Assise en fonction des problèmes qui se posaient de leur temps, et non de ceux qu'il avait effectivement rencontrés. Cette abondante production, ainsi que celle de recueils de miracles et d'une iconographie surabondante, montre bien que la figure de François demeurait au centre des préoccupations des frères mineurs et des laïcs de leur entourage.

Cette fascination durable tient au fait que le saint d'Assise opéra une synthèse entre les mouvements religieux populaires antérieurs – dont certains finirent par être condamnés comme hérétiques – et la plus authentique tradition chrétienne. Chez lui, une profonde dévotion au Christ, vénéré dans son abaissement et ses souffrances, allait de pair avec un sens aigu de la toute-puissance et de la transcendance divines. Son désir de mener la vie évangélique, dans la pauvreté et l'humilité, comme le Christ et les apôtres, n'excluait pas une fidélité sans faille envers l'Église, qui seule pouvait transmettre la Parole de Dieu et rendre ce dernier présent par le sacrement de l'eucharistie. À ses yeux, la pratique de la pauvreté constituait l'essence même de la vie évangélique. Loin de représenter une vertu parmi d'autres ou une condition économique et juridique, elle était d'abord un mode de vie individuel et collectif permettant de « suivre nu le Christ nu ». En conférant une sécurité illusoire, l'argent faussait les relations entre les hommes et leur faisait oublier leur égalité fondamentale en tant que fils du même Père. C'est pourquoi il interdit aux frères mineurs de recevoir ou de détenir la moindre pièce de monnaie, sauf ce qui était nécessaire pour les

malades, et il leur prescrivit de travailler de leurs mains, la mendicité n'étant envisagée que comme un pis-aller. Vivre selon l'Évangile supposait d'accepter l'insécurité mais aussi de se trouver sur un pied d'égalité avec les plus pauvres, tels les lépreux. On peut donc considérer que François d'Assise a cherché à créer avec les frères mineurs un modèle alternatif de société, soustrait au monde de l'achat et de la vente et refusant les hiérarchies liées à la richesse et au prestige social ou culturel. Dans la fraternité qu'il fonda, les clercs et les laïcs se trouvaient sur un pied d'égalité et, au moins dans les premiers temps, les hommes et les femmes y menaient des vies séparées mais complémentaires. C'est l'« utopie franciscaine ». Même si ce modèle idéal fut rapidement abandonné, il continua à exercer une réelle fascination, comme le montrent les mouvements qui, au sein de l'ordre franciscain, s'en réclamèrent jusqu'en plein XVI^e siècle, avec la réforme des capucins. Bien qu'il ait été souvent affadi ou gauchi, le message de François d'Assise a marqué la vision religieuse des derniers siècles du Moyen Âge dans le sens d'un christocentrisme radical et d'une dévotion à l'humanité souffrante du Sauveur, dont le chemin de croix (*via crucis*) constitua l'une des expressions les plus significatives.

François d'Assise s'est trouvé en phase avec la piété populaire : ainsi, la représentation mimée de la Nativité qu'il donna à Greccio, dans la nuit de Noël 1223, fut à l'origine de la diffusion de la crèche, tandis que la mystique féminine italienne, avec Marguerite de Cortone († 1297) et Angèle de Foligno († 1308), n'a cessé de se référer à son expérience spirituelle. On peut donc dire qu'il a influencé de façon profonde et durable la spiritualité et la sensibilité de l'Occident.

ANDRÉ VAUCHEZ

Les ordres mendiants

Les contemporains ont été sensibles à l'apparition des ordres mendiants, frères mineurs, fondés par saint François d'Assise (1181-1226), et frères prêcheurs, par saint Dominique (1175-1221), tel ce chroniqueur prémontré allemand, Burchard d'Ursperg : « En ce temps, le monde vieillissait. Deux ordres surgirent dans l'Église dont ils renouvelèrent la jeunesse à la façon de l'aigle. » En dépit des différences qui existaient entre eux, ils en ont perçu les traits communs et la singularité par rapport aux formes de vie consacrée préexistantes. On désigne parfois ces religieux par le nom de « moines mendiants », expression très inexacte car, précisément, les mendiants ne sont pas des moines mais des religieux d'un type nouveau.

L'originalité des ordres mendiants réside d'abord dans une option en faveur de la pauvreté collective et de la mendicité, forme d'abandon à la Providence. Le monachisme bénédictin, même le plus rigoriste (cisterciens), n'avait jamais demandé que la pauvreté individuelle, qui n'empêchait pas la communauté d'être dotée en terres et revenus fonciers ou commerciaux. Avec François et Dominique, les exigences s'accroissent : tous deux ont interdit de rien posséder, tant en propre qu'en commun. La pauvreté était pour François l'essence même de la vie évangélique : les frères mineurs devaient vivre au jour le jour du travail de leurs mains. En cas de besoin, ils pouvaient recourir à la mendicité, sans jamais accepter de monnaie. Dès les années 1230, cette exigence s'atténua et la plupart des communautés vivaient des revenus de la mendicité et des dons, d'où leur nom. Pour saint Dominique, la pauvreté constituait avant tout une arme contre l'hérésie, une condition nécessaire – mais non suffisante – pour que le témoignage des prêcheurs qu'il avait réunis autour de lui en Languedoc

soit reçu par les laïcs de cette région, hostiles à une Église puissante et riche. Aussi les dominicains se montrèrent-ils plus souples, acceptant de devenir propriétaires des églises et des couvents où ils résidaient. Plus tard, ils n'hésitèrent pas à recevoir des rentes de la part des souverains ou des villes : la priorité, pour eux, était le ministère des âmes, par la prédication et la confession. Mais, même quand ils eurent commencé à s'écarter des exigences initiales, les mendiants, auxquels il faut ajouter les carmes et les ermites de saint Augustin, constitués, sous l'impulsion de la papauté, en 1240-1255, apparurent comme des religieux différents, car ils n'avaient pas de propriétés foncières et se situaient en dehors du cadre seigneurial et féodal. Ce fut l'une des raisons de leur succès auprès de la société urbaine : à la différence des évêques, des chanoines ou des moines, ils ne pouvaient être soupçonnés de vouloir préserver ou établir des positions de pouvoir.

Parmi les innovations des mendiants, l'une de celles qui ont le plus frappé est leur ouverture au monde : tout en vivant en communauté, ils ne demeuraient pas à l'abri du cloître, astreints à la stabilité comme les moines, mais le quittaient régulièrement. Le religieux ne reste en clôture que pour refaire ses forces : sa vocation est d'inciter les fidèles à la conversion et à la pénitence, par la parole et par l'exemple. Très mobiles, les frères sont sur les routes, deux par deux, pour quêter, prêcher la parole de Dieu, gagner les *studia* (centres d'études supérieures) de leur ordre pour s'y former à la théologie et à l'exégèse biblique, participer aux chapitres provinciaux ou généraux qui réunissaient périodiquement les responsables ou remplir des missions auprès de la Curie romaine ou de leur supérieur général. Ces déplacements sont l'occasion de nombreux contacts entre eux. Mais les relations avec les laïcs sont beaucoup plus importantes. Dépendant de ces derniers pour leur subsistance, les mendiants ont besoin d'un réseau d'amitiés efficaces. On leur reprochera même, après 1250-1260, de se montrer trop aimables avec les fidèles, dont les femmes, pour susciter en leur faveur aumônes et legs testamentaires. Mais c'est la prédication qui provoquait les rencontres les plus significatives : elle pouvait se dérouler dans une paroisse ou sur les places et les parvis des églises, ou encore dans le cadre des réunions de confréries ou autres groupes de laïcs dévots qui avaient choisi des mendiants comme directeurs spirituels.

Autre innovation : leur relation à l'Église hiérarchique. Même si, dès l'origine – tel saint Dominique à Toulouse –, les mendiants eurent le souci

d'agir de concert avec les évêques, ils se rattachèrent directement au Saint-Siège. Loin d'agir comme simples coopérateurs du clergé séculier, ils se placèrent sous la protection romaine, car leur appel à la conversion se voulait universel. En contrepartie de cette connivence étroite avec la papauté, qui les combla de privilèges, ils en apparurent comme les agents zélés, ce qui les fit considérer avec suspicion et provoqua même de graves conflits avec le clergé séculier, jusqu'à ce qu'un équilibre satisfaisant soit trouvé dans la répartition des tâches et des revenus de la *cura animarum* entre eux et les desservants des paroisses, grâce à la bulle *Super cathedram* de Boniface VIII, en 1300.

Cette action apostolique menée dans toute la chrétienté eut aussi des répercussions sur les structures de gouvernement de leurs ordres. Le supérieur général, maître général chez les dominicains et ministre général chez les franciscains, était élu par une instance représentative, le chapitre général, qui avait seul le pouvoir de modifier les constitutions, jouait le rôle d'organe judiciaire suprême et pouvait le déposer. L'innovation la plus originale consiste en un dédoublement du gouvernement de l'ordre. Dans chaque province, on retrouvait une organisation semblable à celle qui existait au sommet : un prieur ou un ministre provincial, choisi par le chapitre provincial constitué par des représentants de chacun des couvents qui la composaient. Ne remontaient au sommet que les problèmes qui ne pouvaient être réglés au niveau local, ce qui permit aux mendiants de concilier une forte autorité à leur tête avec une décentralisation effective des décisions. Mais la principale différence avec le gouvernement des moines réside dans le fait que les supérieurs ne restaient en fonction que pour une durée limitée, alors que les abbés bénédictins le demeuraient de leur élection à leur mort. Les pratiques électorales des ordres mendiants s'inspiraient en outre de celles des institutions communales, relativement démocratiques pour l'époque : alors que, chez les moines, l'élection de l'abbé se faisait selon la majorité qualifiée, par adhésion de la *sanior pars* – les plus anciens et ceux qui exerçaient des fonctions d'autorité –, chez les mendiants la majorité simple était suffisante : un homme, une voix. Ce qui est aujourd'hui la règle dans la vie politique constituait alors une nouveauté.

En dernière analyse, l'aspect le plus original des ordres mendiants est sans doute leur orientation vers la mission auprès des non-chrétiens et des païens, qu'on trouve dès l'origine chez saint Dominique, lequel rêvait

d'évangéliser les Cumans, et chez saint François, qui, après avoir envoyé des frères au Maroc, dès 1217, tenta en 1219 de convertir le sultan d'Égypte. À la suite de cette expérience, François consacra un chapitre de sa première règle (1221) à définir l'attitude à adopter « chez les Sarrasins et autres infidèles ». « Les frères qui s'en vont ainsi peuvent envisager leur rôle spirituel de deux manières : ou bien ne faire ni procès ni disputes, être soumis à toute créature humaine à cause de Dieu et confesser simplement qu'ils sont chrétiens ; ou bien, s'ils voient que telle est la volonté de Dieu, annoncer la Parole de Dieu afin que les païens croient au Dieu tout-puissant, Père, Fils et Saint-Esprit, et en son Fils rédempteur et sauveur, se fassent baptiser et deviennent chrétiens. »

Mais les premiers résultats des missions franciscaines furent très décevants et plusieurs frères payèrent de leur vie leur annonce publique de la foi chrétienne. Comme le notait déjà, vers 1230, l'évêque de Saint-Jean-d'Acre, Jacques de Vitry (*Historia occidentalis*), « les Sarrasins écoutaient volontiers les frères tant qu'ils prêchaient la foi du Christ et la doctrine évangélique, jusqu'à ce qu'ils se missent à contredire manifestement Mahomet dans leur prédication... Alors ils les battaient et les chassaient de leurs cités ».

Les mendiants prirent alors conscience du fait que, pour prêcher aux musulmans avec quelque chance d'être écoutés, il fallait renoncer à la polémique et aux arguments d'autorité, apprendre leur langue et s'imprégner de leur culture par une lecture approfondie du Coran. Aussi créèrent-ils des centres d'études pour l'apprentissage des langues orientales, par exemple à Valence et à Tunis. Certains d'entre eux devinrent d'excellents connaisseurs de l'islam, comme le dominicain Ricoldo de Monte Croce, qui eut des contacts approfondis avec les lettrés de Bagdad. Mais les mendiants tentèrent également d'évangéliser les Mongols : en 1289, le franciscain Jean de Montecorvino fut envoyé par le pape auprès du grand khan. Il parvint à Khanbaliq – Pékin – où il développa son apostolat auprès des minorités chrétiennes présentes et des indigènes. Après avoir reçu du renfort, il prit en 1310 le titre d'archevêque de Pékin et répartit les missionnaires qui l'avaient rejoint entre les principaux centres de la Chine, où ils fondèrent des couvents franciscains à l'origine de nouveaux évêchés. L'effort missionnaire des ordres mendiants se retrouve sur les rives de la Baltique, auprès des Prussiens, des peuples baltes et en Finlande.

Les mendiants correspondirent donc à ce nouveau clergé apostolique dont avaient rêvé Innocent III et le concile de Latran IV (1215). En effet, le succès des mouvements hérétiques avait montré que la christianisation de l'Occident était incomplète et souvent superficielle. À la périphérie de l'Europe, il restait de nombreux païens à convertir et l'islam continuait à exercer une pression redoutable. Dans cette conjoncture, l'Église ne pouvait compter ni sur les moines, dont l'action dans le monde n'était pas la vocation, ni sur un clergé séculier mal formé et dont les mœurs n'avaient souvent rien d'édifiant, tandis que nombre d'évêques se laissaient accaparer par les affaires temporelles. Avec les ordres mendiants apparurent des religieux considérés comme providentiels par la papauté, qui ratifia leur entrée en scène en canonisant rapidement leurs fondateurs, saint François († 1226) en 1228 et saint Dominique († 1221) en 1234, et qui, très vite, comprit quel pouvait être leur rôle pour résorber l'hérésie : c'est pourquoi elle appuya leur action en profondeur, par la pastorale, et leur confia la responsabilité de la répression dans le cadre du tribunal de l'Inquisition.

ANDRÉ VAUCHEZ

Thomas d'Aquin († 1274)

Thomas d'Aquin a lui-même résumé le programme de sa vie en expliquant un adage de l'ordre dominicain, qu'il a rejoint en 1244 : « Il est plus beau d'éclairer que de briller seulement ; de même est-il plus beau de transmettre aux autres ce qu'on a contemplé que de contempler seulement. » Il a en effet consacré toute sa vie à l'enseignement, illustrant de sa haute stature intellectuelle le meilleur de la pensée scolastique.

Au cours de sa vie studieuse, Thomas a largement parcouru l'Europe : originaire de l'Italie du Sud, il commença ses études à l'université de Naples, séjourna plusieurs fois à Paris, d'abord comme étudiant, ensuite comme maître (1245-1248 ; 1252-1259 ; 1268-1272), et exerça ce métier de professeur à Orvieto (1261-1265), à Rome (1265-1268) et à Naples (1272-1273). Toute son œuvre porte l'empreinte de l'enseignement : ainsi, bien qu'il s'agisse du fruit d'un enseignement obligatoire pour obtenir la maîtrise en théologie, le *Commentaire des Sentences* (1252-1254) n'en demeure pas moins une œuvre théologique personnelle qui annonce déjà les deux grandes Sommes, c'est-à-dire la *Somme contre les gentils* (commencée en 1259, terminée en 1265) et la *Somme théologique* (1265-1273, inachevée).

Dans la première de ces deux synthèses, Thomas entend proposer une œuvre de sagesse, l'étude de la *sapientia* étant considérée comme l'entreprise humaine la plus parfaite, la plus sublime, la plus utile et la plus agréable. Il entend donc « exposer, selon notre mesure, la vérité que propose la foi catholique, tout en réfutant les erreurs contraires » (*Somme*

contre les gentils , I, chap. II). Pour sa part, la *Somme théologique* , qui, avec ses trois parties, se présente comme une œuvre conçue pour « instruire les commençants », repose sur une conception plus stricte de la doctrine sacrée, à savoir de la théologie, qui « traite tout sous la raison de Dieu ou du point de vue de Dieu, soit que l'objet d'étude soit Dieu lui-même, soit qu'il ait rapport à Dieu comme à son principe ou comme à sa fin » (*Somme théologique* , I, 1, 7).

De plus, dans la mesure où la fonction du maître en théologie, que Thomas assumait dès le printemps 1256, comportait alors trois aspects, commenter (*legere*), prêcher et disputer, nous possédons plusieurs séries de questions disputées qui témoignent de la diversité et de la richesse des débats intellectuels au XIII^e siècle, notamment les questions *Sur l'âme* et *Sur les créatures spirituelles* , ou encore *Sur le mal* . Les nombreux commentaires bibliques qu'a laissés Thomas – le *Commentaire de Job* (1261-1265), le *Commentaire des Épîtres de saint Paul* , la *Lectura* sur saint Matthieu (1269-1270) et la *Lectura* sur saint Jean – renvoient également à son activité professorale. Mais ce n'est pas le cas de ses douze commentaires des œuvres d'Aristote (rédigés à partir de 1265). Ceux-ci témoignent plutôt de la conviction qu'une solide philosophie est le fondement indispensable à une théologie de bonne qualité.

À cette série déjà impressionnante d'œuvres, il convient d'ajouter un nombre considérable d'expertises et surtout quelques traités très originaux comme, dans le domaine de la philosophie première, *De l'être et de l'essence* (1256-1256) et l'opuscule inachevé *Sur les substances séparées* (1271) ou, dans le domaine de la théologie, le *Bref Résumé de la théologie* et, dans le champ de la politique, le traité *Du royaume* (1267).

On ne doit pas non plus oublier que Thomas a pris une part active aux débats qui agitaient la vie intellectuelle à Paris, en défendant vigoureusement le droit des ordres mendiants à enseigner dans la querelle qui les opposait aux séculiers : plusieurs opuscules et traités témoignent de son intervention dans cette dispute aussi engagée que brûlante. Non moins virulente et farouche apparaît l'intervention de Thomas dans la discussion philosophique autour de la doctrine de la possibilité de l'unicité de l'intellect, laquelle fut notamment provoquée par certains écrits de Siger de Brabant, à partir de 1265. Avec une verve sans précédent, le dominicain,

dans le traité *De l'unité de l'intellect contre les averroïstes* (1270), combat l'idée d'un intellect unique pour tous les hommes et veut démontrer que ses adversaires, en particulier le philosophe arabe Averroès (mort en 1198), dit le Commentateur, sont de piètres interprètes des textes d'Aristote.

Ces nombreux écrits sont le fruit d'une inlassable activité et d'un travail acharné qui, selon les témoignages de ses proches, s'est soudainement arrêté au mois de décembre 1273. Thomas cessa d'écrire, se débarrassa de son matériel d'écriture et, d'après Raynald de Piperno, son compagnon et assistant, aurait affirmé ceci : « Je ne peux plus. Tout ce que j'ai écrit me semble de la paille en comparaison de ce que j'ai vu. » Peu de temps après cette décision, que les historiens ont diversement interprétée (serait-elle consécutive à une expérience mystique ?), Thomas d'Aquin est mort sur le chemin du concile de Lyon, à l'abbaye de Fossanova (au sud de Rome), le 7 mars 1274.

La pensée du dominicain italien est fondée sur une conception aussi précise que rigoureuse de la théologie qui remplit les critères de la scientificité. Tout en affirmant la supériorité de la théologie, Thomas défend la légitimité et l'autonomie relative de la philosophie, laquelle se fonde exclusivement sur la raison. L'étonnante « confiance dans le pouvoir de la raison » (Étienne Gilson) qui caractérise toute sa spéculation s'explique par le fait que le réel, que le philosophe tente de comprendre avec l'aide de la raison, et la révélation, que le théologien interprète, ont le même Dieu pour cause : il est dès lors impensable que « la vérité de la foi soit contraire aux principes que la raison connaît naturellement » (*Somme contre les gentils*, I, chap. VII). Le premier principe indémontrable sur lequel repose toute la démarche de la raison humaine est le principe de non-contradiction. À ce premier axiome de la raison spéculative correspond, dans l'ordre de la raison pratique, la proposition : « Il faut faire et rechercher le bien, et éviter le mal », axiome qui est fondé sur la notion de bien dont la raison appréhende le contenu à travers les inclinations naturelles de l'homme. Il en résulte, en dernière analyse, une éthique pour laquelle la conformité à la raison est décisive : « Dans les actes humains, le bien et le mal sont déterminés par rapport à la raison » (*Somme théologique*, I-II, 18, 5). Pour Thomas, l'homme est déterminé par trois rapports : à la raison, qui est la mesure de ses actions ; à Dieu, qui est son créateur ; à son semblable (*Somme théologique*, I-II, 72, 4). L'être humain est en effet non

seulement animal rationnel, mais encore « animal social et politique », ce qui est attesté par le fait que l'homme possède le langage qui le rend capable de manifester sa pensée et d'articuler ce qui est juste et bien.

Grâce à l'hylémorphisme aristotélicien, pour lequel tout être s'explique par la matière (*hylê*) et la forme (*morphê*), il est possible de comprendre l'âme comme forme du corps et d'assurer, à l'encontre de tout dualisme, l'unité de l'homme. L'empirisme épistémologique de Thomas, selon lequel la connaissance humaine ne peut se passer de la sensation, explique pourquoi la proposition « Dieu existe », impossible à saisir directement par les sens, n'est pas évidente pour la raison naturelle et doit donc être démontrée. La démonstration la plus célèbre de l'existence de Dieu (qui se trouve dans la *Somme théologique*, I, 2, 3), tente de prouver la vérité de ladite proposition par cinq voies, en se référant à l'expérience du mouvement, de la causalité, de la contingence, des degrés de perfection et de la finalité des réalités naturelles. Ces preuves, qui dépendent de plusieurs sources philosophiques, ne révèlent cependant pas encore l'aspect le plus original de la conception thomasienne de Dieu : il est l'être subsistant par soi (*esse per se subsistens*).

Cette conception de Dieu présuppose non seulement la distinction entre l'être et l'essence, qui caractérise tout étant fini, mais encore une interprétation spécifique de l'être conçu comme l'« actualité de toutes les formes » et « la perfection de toutes les perfections ». Cette métaphysique de l'Exode, désignant Dieu comme « celui qui est » (Ex 3,14), est solidaire d'une conscience aiguë des limites de la connaissance humaine de Dieu. « Notre connaissance est à tel point faible que nul philosophe n'a jamais pu examiner parfaitement la nature d'une mouche : c'est pourquoi on lit qu'un philosophe a passé trente ans dans la solitude pour connaître la nature de l'abeille » (*Sur le credo*, prologue).

RUEDI IMBACH

III

Œuvrer à son salut

Le Purgatoire et l'au-delà

Le troisième lieu de l'au-delà chrétien, avec l'Enfer et le Paradis, serait une invention du Moyen Âge d'après Jacques Le Goff (*La Naissance du Purgatoire*, 1981). S'il est possible de lui trouver quelques précédents, il n'en reste pas moins que, à partir des XII^e -XIII^e siècles, la notion s'ancre dans les esprits et les pratiques de l'Église d'Occident, sans obtenir cependant l'assentiment des Églises grecques. Se fixe alors pour des siècles la triade des voies offertes aux fidèles après la mort et que Dante a explorées dans le parcours poétique et initiatique de *La Divine Comédie*. En quoi consista donc cette nouveauté ?

Le christianisme développe une conception linéaire de l'histoire de l'humanité, ponctuée par trois jalons majeurs : la création du monde, œuvre divine que rapporte sur un mode métaphorique le premier livre de la Bible, la Genèse ; l'Incarnation de Dieu sur terre en la personne de Jésus ; la fin des temps, décrite elle aussi sur un mode métaphorique dans le dernier livre de la Bible, l'Apocalypse. Pour sa part, l'Évangile de Matthieu (Mt 25,31-46) rapporte comment la fin des temps sera marquée par la résurrection des corps et le jugement qui séparera, selon l'attention portée au prochain, les damnés des élus, les premiers étant précipités en Enfer, les seconds admis en Paradis. De nombreuses représentations figurées, placées sur les portails des églises (Autun, Bourges, Chartres), ont largement transmis, avec l'enseignement écrit et oral, cette vision binaire de l'au-delà. Mais, dans cette perspective, la destinée finale ne se joue qu'à la fin du monde : les

fidèles se sont donc demandé comment imaginer le destin des âmes entre le moment où elles sont réputées se séparer du corps, lors de la mort, et la clôture de l'histoire humaine. Il leur était alors enseigné que ce long temps d'attente se déroulait dans le sein d'Abraham, père de tous les croyants ; des lieux nommés les limbes accueillaient, pour les limbes des Patriarches, les hommes qui n'avaient pas connu la révélation du Christ, et, pour les limbes des enfants, les bébés morts avant d'avoir reçu le baptême et d'être agrégés à la communauté des chrétiens. On trouve également chez certains auteurs antérieurs au XII^e siècle, dont saint Augustin, l'idée que la vision de Dieu promise aux élus ne serait accessible qu'au terme d'un temps de purification, laissant entrevoir ce qui allait devenir le Purgatoire.

On repère les premières traces explicites du Purgatoire au XII^e siècle sous la plume d'auteurs cisterciens ou de maîtres séculiers des écoles urbaines. Ceux-ci développent la conception suivante : rares sont les croyants qui peuvent se prévaloir d'une perfection telle qu'elle les conduise directement au Paradis et, pour la grande majorité, un temps supplémentaire de pénitence s'impose, proportionnel à l'ampleur des fautes non expiées – principe hardi, peut-être dû à l'influence de la culture mathématique qui se développe alors dans les villes. Ces idées transforment la vision de l'au-delà, qui, de binaire, devient ternaire. Elles ont pour conséquence majeure de faire précéder le Jugement dernier d'un jugement individuel situé, pour chacun, à l'article de la mort : le fidèle pourra se trouver projeté en Enfer s'il s'entête dans ses fautes et dans son manque d'espérance en la miséricorde divine ; gagner directement le Paradis, s'il donne tous les signes de la perfection ; plus sûrement, se retrouver en Purgatoire, pour accomplir la pénitence nécessaire, au terme de laquelle il gagnera le Paradis, puisque l'on ne sort du Purgatoire que vers le haut. Comme l'a bien senti Jacques Le Goff, ce « troisième lieu » a constitué une formidable bouffée d'espoir apportée aux fidèles : « Le Purgatoire a vidé l'Enfer. » La vision de Dieu (ou vision béatifique) peut donc se gagner avant même le Jugement dernier, après lequel elle serait cependant intensifiée, d'après l'enseignement du pape Benoît XII (Constitution *Benedictus Deus*, 1336).

Pour diffuser ces conceptions nouvelles, il a fallu les formaliser en fonction des catégories du temps et de l'espace. Les auteurs médiévaux ont ainsi tenté de situer le Purgatoire en des lieux redoutables de la planète,

connus pour leurs conditions naturelles extrêmes ; ont été retenus soit le cratère de l'Etna, bouche de feu qui se prêtait bien à l'image, soit un gouffre localisé dans une île au large de l'Irlande et qui servait de lieu d'ascèse aux ermites : le « Purgatoire de saint Patrick ». En effet, même s'il se termine par une issue favorable, le Purgatoire n'est pas envisagé sur le mode plaisant : les peines subies par les âmes se rapprochent de celles de l'Enfer, à en juger par l'iconographie qui se fixe peu à peu et reprend les supplices du feu, du froid et des ténèbres qu'avaient développés les images infernales. Quant au temps purgatoire, on a considéré qu'il pouvait se trouver abrégé grâce aux mérites accumulés par les plus justes, mettant en place une véritable solidarité de salut entre les croyants. Les mérites du Christ, incommensurables, permettaient à l'Église de disposer d'un « trésor », disent les textes (saint Anselme, † 1109), qu'elle distribuait sous la forme des indulgences ; les mérites des saints étaient invoqués par leurs dévots qui recherchaient leur intercession auprès de Dieu, notamment à l'heure de leur jugement ; quant aux mérites des simples fidèles, accumulés sous la forme de « bonnes œuvres » (prières, célébration de messes, aumônes ou autres gestes de piété), ils n'en étaient pas moins pris en compte. Des récits exemplaires, consignés notamment par les dominicains, vont rapporter comment tel mari défunt était apparu après sa mort à son épouse, depuis le Purgatoire, d'abord tout noir de ses fautes, puis blanchi à mesure que celle-ci rassemblait des bienfaits en sa faveur... Le principe est également à l'origine du grand succès remporté par les confréries, ces associations fondées à l'initiative des fidèles et qui mettaient en œuvre entre leurs membres une solidarité spirituelle, autant que des formes d'entraide matérielle en cas de difficultés.

On conçoit dès lors qu'il importait de préparer le fidèle à faire une bonne fin, puisque tout repentir, même le plus tardif, sur le lit de mort, peut être source de salut. Les milieux intellectuels qui ont formalisé le Purgatoire sont également ceux où s'élabore la nouvelle discipline pénitentielle, la confession auriculaire individuelle, selon laquelle la véritable responsabilité réside dans l'intention qui préside à l'acte. Aussi, l'aide sacramentelle apportée de longue date au moribond par l'extrême-onction s'enrichit-elle d'une dernière communion et d'une ultime confession, comme l'attestent les « Arts de mourir » (*Artes moriendi*), ces petits livrets composés au

cours du XV^e siècle et dans lesquels sont décrits et illustrés par des bois gravés les derniers combats spirituels à soutenir.

Une telle vision de l'au-delà va contribuer à développer et à systématiser les pratiques, nées auparavant, de la prière en faveur des morts. Bien avant la « naissance du Purgatoire », la société attendait déjà des moines, ces spécialistes de l'oraison, qu'ils prient pour les morts : chaque monastère disposait de sa liste de familiers, dont certains avaient même le privilège d'être inhumés entre les murs du lieu. Au XI^e siècle, l'abbé de Cluny, Odilon, instaura une fête spéciale en faveur des défunts, placée le 2 novembre, juste après celle qui commémore les élus, la Toussaint : elle connut un grand succès. La « logique » du Purgatoire vint amplifier le phénomène et lui donner un relief particulier, d'autant qu'il apparaissait simultanément que la bonne œuvre par excellence était la commémoration du sacrifice du Christ, la célébration eucharistique. Les fidèles, à titre individuel ou collectif, dans le cadre des confréries, commandèrent donc en abondance aux clercs des célébrations de messes, soit juste après un trépas afin d'abrégé au plus vite pour le défunt les peines du Purgatoire, soit à perpétuité, soit enfin en combinant les deux rythmes, puisque l'introduction d'un jugement individuel n'avait pas fait disparaître la croyance au Jugement dernier. De nombreux clercs, ordonnés prêtres mais dépourvus de paroisse ou d'autres bénéfices, ont trouvé dans ces célébrations des sources de revenus lucratives que, dans certaines régions, ils se répartissaient entre natifs du même village, dans le cadre de puissantes associations cléricales. Dans le Sud-Ouest, des collectes organisées auprès des paroissiens pour financer des messes à l'intention des âmes en Purgatoire donnèrent également lieu à la fondation d'associations : les Bassins du Purgatoire. La représentation de la société des croyants se subdivisa en trois groupes : l'Église triomphante, celle des élus ; l'Église souffrante, celle des âmes du Purgatoire ; l'Église militante, celle des vivants, soucieuse de soulager la précédente.

Ces conceptions et les usages qu'elles ont induits, pour surprenants qu'ils puissent paraître à l'homme du XXI^e siècle, n'en ont pas moins répondu à une attente profonde : on ne saurait expliquer autrement leur persistance tenace à travers toute l'époque moderne, qui a conservé la prière médiévale envers les « âmes du Purgatoire » jusqu'à nos jours. Cependant,

à suivre des recherches récentes (Guillaume Cuchet), la Première Guerre mondiale aurait contribué à faire porter un autre regard sur la notion de Purgatoire : en effet, si l'on peut se permettre ce triste jeu de mots, l'enfer des tranchées a été considéré, pour ceux qui l'ont subi, comme un véritable Purgatoire sur terre...

CATHERINE VINCENT

Culte des saints, reliques et pèlerinages

Ces formes de dévotion restent associées dans les esprits à la période médiévale ; elles l'ont pourtant précédée et lui ont survécu, même si elles y ont connu de belles heures dont témoignent des sources très suggestives : Vies de saints, récits de miracles, d'invention (découverte) ou de translation (déplacement) de reliques, ainsi que des descriptions de pèlerinages.

Le Moyen Âge hérite de l'Antiquité chrétienne l'usage d'honorer, parmi les défunts, ceux qui se sont illustrés comme de grands témoins de la foi. Outre les figures des temps apostoliques, on distingue ceux qui ont été mis à mort violemment, les martyrs (le terme signifie « témoin ») ; ceux qui ont développé une intense œuvre d'évangélisation par leur pensée et leur action, les confesseurs (ils ont « confessé » leur foi) ; ceux qui, dans les cloîtres ou les ermitages, ont laissé un riche héritage spirituel, tels les Pères du désert. Ces grandes figures étaient fêtées au long de l'année, à des dates correspondant à leur « naissance au Ciel », soit l'anniversaire de leur mort, mêlées dans le calendrier aux fêtes de la vie du Christ et de sa mère la Vierge Marie, offrant autant de points de repère à la vie sociale et économique (termes de paiement des contrats, par exemple). Le groupe des saints et saintes n'a cessé de s'enrichir au fil des générations. Les évêques qui, durant le haut Moyen Âge, ont fait figure de pères protecteurs de leur cité se sont rapidement taillé une réputation de sainteté, de même que certains souverains qui ont soutenu l'évangélisation de leur royaume, notamment dans les pays les plus tardivement christianisés. S'y ajoutent des

moines réformateurs, tels Benoît d'Aniane ou Bernard de Clairvaux, les fondateurs d'ordres nouveaux, tels Bruno pour les chartreux, François d'Assise pour les frères mineurs, Dominique de Guzman pour les frères prêcheurs, quelques femmes reconnues pour leur action caritative (Élisabeth de Thuringe), leur rayonnement spirituel (Catherine de Sienne) ou leur vie mystique (Brigitte de Suède) ; il n'est pas jusqu'à quelques rares laïcs qui ne se soient trouvés portés sur les autels, à la suite d'une vie vouée aux valeurs évangéliques, tel, en Italie, le marchand drapier Homebon de Crémone, ou pour des raisons qui mêlent spiritualité et politique, dans le cas du roi de France Saint Louis.

En valorisant l'un ou l'autre comportement, l'Église entendait donner aux fidèles des références, promouvoir divers types de conduite, voire, à partir du XIII^e siècle, proposer des modèles, bien que dans leur grande majorité les saints n'aient guère été imitables, tant leur caractère exceptionnel était prononcé (André Vauchez). C'est dire l'enjeu que constituait l'accès à la sainteté. Celui-ci a tout d'abord reposé sur la « réputation » de sainteté (la *fama sanctitatis*), pour la définition de laquelle la *vox populi* (« choix du peuple ») était réputée valoir la *vox Dei* (la « voix de Dieu ») : il appartenait à l'évêque du lieu de trancher, ou à l'abbé si l'on était en territoire monastique. Ce processus n'alla pas sans des abus dont les contemporains ont été eux-mêmes conscients, à lire le traité fort critique écrit au XII^e siècle par le moine Guibert de Nogent sur *Les Reliques des saints*. Les cas les plus litigieux étaient portés à Rome ; aussi, compte tenu de ce précédent et du développement de la puissance du pape, on ne sera pas étonné de voir la papauté estimer que le contrôle de l'accès à la sainteté lui revenait en dernier ressort et fixer la procédure au terme de laquelle la décision était prise : le « procès de canonisation ». En partie calquée sur la nouvelle procédure judiciaire inquisitoire, celle-ci consiste en une enquête menée auprès de témoins, dont les résultats sont examinés en cour de Rome : la progression de la cause n'y dépendait pas uniquement des vertus de la personne en cause mais aussi de la puissance et de la richesse de ceux qui avaient engagé le procès !

La vénération dont les saints ont été l'objet ne s'appuie pas uniquement sur l'admiration que suscitait leur vie, dont les épisodes étaient magnifiés à dessein par la littérature hagiographique, telle *La Légende dorée* du

dominicain Jacques de Voragine. Elle se fonde également sur la conviction selon laquelle leurs mérites leur ont acquis de la part de Dieu un pouvoir d'intercession (*virtus*) qui demeurerait attaché à leurs ossements ou parties de leur corps ainsi qu'à tous les objets, tissus, liquides ou poussières mis à leur contact. C'est ainsi que les lieux de sépulture des saints ont été très rapidement la destination de pieux voyages, dont le but était d'entrer en relation directe avec la source de la *virtus* et d'en obtenir les recours sollicités, le plus souvent d'ordre thérapeutique (guérisons diverses), mais également d'ordre familial (fécondité, bon accouchement, survie d'un bébé pour le baptiser). Les lieux de culte ont été pourvus d'aménagements en conséquence. Si, comme ce fut fréquemment le cas durant le haut Moyen Âge, le tombeau du saint était placé dans une église, il était rendu accessible par une galerie permettant la circulation tout autour, déambulatoire percé de fenêtres par lesquelles pouvait s'opérer le contact recherché avec la sépulture.

Dans certains cas, les fidèles passaient sous la pierre tombale ou étaient même autorisés à dormir à son voisinage, pratiquant l'incubation déjà en vigueur dans les temples antiques. Pour attirer la bienveillance du saint ou le remercier de son intercession qui avait obtenu de Dieu le miracle attendu, les fidèles déposaient dans le sanctuaire offrandes et ex-voto : les dons en cire, évalués au poids ou à la taille de la personne à guérir ou moulés selon la forme du membre à soigner, ont été remplacés à la fin du Moyen Âge et à l'époque moderne par de petits tableaux représentant l'épisode miraculeux. Afin de diffuser le plus largement possible les vertus des saints, l'usage se prit, dès l'époque carolingienne, de diviser leurs corps au bénéfice de nombreuses églises qui conservaient ces précieuses parcelles dans des reliquaires dont la forme rappelait parfois celle de l'ossement préservé. Les cimetières romains, réputés ne contenir que des sépultures de martyrs (ce qui n'est plus du tout admis par la critique actuelle), furent de gros pourvoyeurs, jusqu'au cœur de l'époque moderne. Dans certains cas, on en vint aussi à commettre de pieux larcins, ces vols de reliques dont la réussite accréditait l'assentiment du saint et qui sont à l'origine de pittoresques conflits entre églises. À la fin du Moyen Âge, notamment en Italie, puis dans tout l'Occident, à l'époque moderne, on observe que des compétences analogues sont reconnues aux « ymages » des saints, tableaux, peintures ou statues, devenues à leur tour les supports de gestes de dévotion analogues.

L'indéniable et persistant succès de cette piété ancrée dans le concret et qui n'a pas été récusée par le magistère, au contraire, puisque les clercs eux-mêmes y participaient, est à l'origine de la myriade de pèlerinages locaux dont l'Occident s'est trouvé parsemé : la fortune de certains n'a duré que le temps d'un feu de paille, au gré des engouements des fidèles. De cette multitude de sanctuaires, parfois nichés dans des lieux difficilement accessibles, dans les îles ou au sommet de monts, et parfois cadres de pratiques illicites, émergent quelques destinations au rayonnement plus ample, généralement desservies par des gens d'Église, séculiers ou, plus encore, réguliers, qui accueillaient les visiteurs et encadraient leurs dévotions. Parmi eux, outre les sanctuaires mariaux, tel Rocamadour, citons la basilique Saint-Nicolas à Bari, dans les Pouilles ; celle de la jeune martyre agenaise, sainte Foy, à Conques-en-Rouergue ; le tombeau de saint Thomas Becket à Cantorbéry ou l'hôpital Saint-Antoine en Viennois, qui prétend conserver les reliques du grand moine égyptien et s'est acquis une spécialité dans la guérison du mal des ardents que communique la consommation de l'ergot de seigle.

Au sein des plus célèbres sanctuaires médiévaux, l'époque contemporaine a spécialement retenu celui de Saint-Jacques de Compostelle, actuelle destination de marcheurs, pèlerins ou touristes, toujours plus nombreux. Le culte de l'apôtre, parent de Jésus, s'est développé en Galice à partir du IX^e siècle ; puis il s'est trouvé fort bien orchestré dans le contexte de la lutte contre les musulmans dont la péninsule Ibérique fut le théâtre au Moyen Âge. Il n'est guère possible, dans l'état actuel de la documentation, de savoir quelle a été l'ampleur de la fréquentation de ce sanctuaire ; on ne saurait se laisser abuser par une source très originale, le *Guide du pèlerin de Saint-Jacques*, sorte d'itinéraire commenté, sanctuaire par sanctuaire, dont on ne conserve cependant qu'un seul manuscrit. Mais la popularité du saint est incontestable – pas uniquement en tant que « matamore », vainqueur des Maures –, comme le prouve la multiplicité des églises qui disent abriter ses reliques ; et le voyage vers Compostelle, mêlé à la légende de Charlemagne, a abondamment nourri l'imaginaire médiéval : gageons que, pour alimenter ce dernier, il a bien fallu quelques récits de pèlerins, revenus auréolés de la

gloire d'une destination aussi lointaine et prestigieuse, située, qui plus est, aux confins du monde alors connu.

Deux dernières destinations pèlerines se distinguent dans les usages chrétiens occidentaux. La première n'est autre que Jérusalem, vers laquelle les fidèles sont de plus en plus attirés, après l'an mil, alors que la piété s'attache davantage à méditer la vie terrestre de Jésus. Puis, après 1095, l'histoire du voyage vers les Lieux saints est imbriquée dans celle de la croisade qui en constitue le volet armé et parfois aussi sa déviation. La seconde est Rome, haut lieu de la mémoire chrétienne en raison de la mort qu'y ont subie Pierre et Paul, puis les martyrs ultérieurs. En outre, le rôle dévolu à l'évêque de l'ancienne capitale de l'Empire donne au pèlerinage romain un relief particulier. Si les pèlerins vont y visiter les tombeaux des deux « colonnes de l'Église », ils vont aussi, pour nombre d'entre eux, rechercher l'absolution de fautes graves que, seul, le pape peut leur accorder. Le « voyage romain » acquiert ainsi, dès le haut Moyen Âge, une dimension pénitentielle, présente dans tout pèlerinage, en raison de l'effort fourni, mais plus accusée dans celui-ci. Ces précédents firent, à la fin du XIII^e siècle, germer l'idée qu'une telle source de grâce pouvait s'étendre à tous les fidèles, au tournant de chaque siècle, puis suivant un rythme plus fréquent, par la proclamation des Jubilés, dont le premier intervint en l'an 1300 : en ces circonstances, la visite des basiliques romaines valait à ceux qui l'accomplissaient l'indulgence plénière, à savoir la remise de toutes les fautes commises jusqu'alors et des peines accumulées pour les expier.

CATHERINE VINCENT

Notre-Dame

C'est au cours du XII^e siècle que Marie devient « Notre-Dame » dans la littérature mariale : le culte de la Vierge connaît alors un nouveau souffle lié à la redécouverte de l'humanité du Christ. Au sein d'un monde occidental qui s'efforce de conjuguer royauté et féodalité, la Vierge s'affirme comme une figure majeure de pouvoir.

Mise au service de l'idéologie de la souveraineté, définie comme une royauté sacrée depuis le VIII^e siècle, Marie est alors devenue reine du Ciel. Puis la vacance du pouvoir royal qui fait suite à l'effondrement de l'Empire carolingien, au X^e siècle, participe à son élection comme reine de la Terre. C'est aussi le moment où les nouvelles structures de commandement – parmi elles, par exemple, l'ordre monastique de Cluny, en plein essor – sollicitent la figure mariale pour asseoir leur souveraineté. On voit alors la « Dame des dames » régner sans partage sur les monastères présentés comme des terres « vierges », délestées du péché et peuplées d'hommes spirituels, les moines, qui se rêvent semblables aux anges pour conduire les hommes charnels vers le salut. En vertu de l'aboutissement d'un parallélisme théologique entre la Vierge et l'Église, appuyé sur la comparaison de leurs maternités respectives, l'une envers le Fils de Dieu, l'autre envers les hommes, Marie est désormais en mesure d'imposer son autorité d'Église aux dissidences que la réforme grégorienne s'est donnée, entre autres missions, d'éradiquer.

L'Enfant-Jésus sur ses genoux, la Vierge « en majesté » présente un Dieu bien incarné aux hommes qui interrogent le mystère chrétien au point de le mettre en question. « Pourquoi Dieu s'est-il fait homme ? » résume

saint Anselme († 1109), qui répond par Marie interposée. Pour venir vénérer l'Enfant-Jésus, le peuple chrétien se met en marche comme les rois mages vers les sanctuaires marials – ce peuple auquel on explique qu'il pèrigrine vers la Jérusalem céleste, but et fin de son exil sur la terre. Le progrès doctrinal conduit parallèlement à affirmer la maternité spirituelle de la Souveraine, définie comme médiatrice entre les hommes et Dieu : Mère de Dieu, Marie est devenue Mère des hommes.

Dans les années 1100, les pèlerinages à la Vierge connaissent le début de leur développement. Ils se localisent essentiellement dans le centre et le nord de l'Europe. À Laon, à Soissons, à Chartres..., les pèlerins sont des milliers à venir toucher les reliques de Marie : sa blanche chemise, son fin soulier, son lait ou ses cheveux, ultimes traces de sa présence corporelle. La croyance en l'Assomption, qui se fixe dans les esprits du XII^e siècle, place en effet au Ciel le corps incorruptible de Marie élevée avec son âme dans la lumière de Dieu. Les récits de miracles de la Vierge, écrits le plus souvent par des moines ou des chanoines, cherchent à assurer la promotion des pèlerinages, tout autant qu'à promouvoir le salut. Rassemblés bientôt en collections – tels les *Miracles de Notre-Dame* de Guillaume de Malmesbury, composés vers 1123, ou ceux de Gautier de Coinci, avant 1236 –, les récits de miracles content les bienfaits innombrables de la Mère de Dieu. Les miraculés du Moyen Âge semblent tout droit sortis des Évangiles. Ils vivent le même lot de souffrances et d'infirmités, puisés à une histoire commune, relue comme étant celle de l'humanité soustraite depuis la chute à l'ordre établi par Dieu à la Genèse. La Vierge montre alors le visage de sa grâce, elle qui est « pleine de grâces » ainsi que le dit la prière de l'Ave Maria, l'un des éléments du catéchisme minimal du chrétien du XII^e siècle avec le Pater (ou Notre Père) et le Credo (premier mot de la profession de foi chrétienne). Saint Bernard († 1153) utilise notamment l'image de l'aqueduc pour décrire cet écoulement d'amour divin qui ruisselle vers tout homme qui élève sa prière à Marie. Les récits de miracles sont ainsi l'occasion de traduire la croyance en l'intercession de la Vierge qui, mieux encore que les saints, présente à Dieu les requêtes des hommes afin que tous soient sauvés.

En même temps qu'elle rétablit la société médiévale dans une bienheureuse félicité, semblable à celle qui régnait avant la chute, au jardin

d'Éden, la Vierge en majesté trône sur les portails des cathédrales. Elle devient une image monumentale, comme à Notre-Dame de Paris. À partir de la fin du XII^e siècle, on assiste à son couronnement au côté du Christ, à la fois juge et roi. Dans les textes, la Vierge est présentée comme l'avocate des pécheurs et la reine des reines. Triomphante, Marie est vêtue d'un manteau que ses mains déploient pour accueillir la chrétienté sur les seuils des églises, ces portes du paradis. Les commentateurs identifient maintenant la femme couronnée à la Femme de l'Apocalypse vêtue de soleil et couronnée d'étoiles. À l'instar de Rupert de Deutz († 1129), ils soulignent son rôle dans l'histoire de la fin des temps. Son giron de mère s'arrondit en même temps de nouvelles maternités, définies comme spirituelles. Ainsi, vers 1200, l'ordre cistercien la proclame fondatrice et mère des moines. À l'instar de saint Bernard († 1153), « nourrisson de Notre-Dame », selon son hagiographe Pierre de Celle, les novices sont présentés comme des frères de lait de l'Enfant-Jésus. Ils boivent le lait spirituel qui s'écoule du sein nourricier de la Mère de Dieu. Puis, à la suite de l'ordre cistercien, les nouveaux ordres religieux de saint François († 1226) et de saint Dominique († 1221) revendiquent son patronage : les frères se blottissent sous les pans du grand manteau de la mère de miséricorde.

La figure mariale déploie dès lors toute sa magnificence. Le corps de Marie se trouve en effet placé au cœur de la théologie qui s'élabore à son propos. Puisque ce corps a donné naissance au corps du Christ qui est à la fois corps de chair, corps de l'eucharistie et corps de l'Église, c'est-à-dire de tous les baptisés, il peut servir également de métaphore pour désigner l'Église. Chacun des membres ou corporations qui composent cette dernière – du peuple au pape – voit donc en Marie sa plus éminente figuration. Au lendemain du IV^e concile du Latran (1215), la Vierge, modèle d'obéissance au Père, est proposée comme modèle de normalisation de l'Église. À elle de montrer l'exemple aux ordres religieux, de guider les âmes à la découverte du mystère de Dieu, d'inviter les fidèles à devenir des chrétiens exemplaires. En bref, de faire respecter le programme conciliaire d'éradication de l'hérésie, d'encadrement de la croyance des laïcs et de construction de l'unité de la chrétienté.

La reine se présente alors également comme la servante de ce dispositif. La figure de la « servante » des Évangiles est mise en relief dans les

relectures du texte sacré. C'est ainsi qu'apparaissent, vers le milieu du XIV^e siècle, les premiers « serviteurs et servantes de Marie », qu'ils soient clercs ou laïcs, par exemple l'ordre des servites de Marie. La Vierge leur est une mère de tendresse en laquelle ses « fils » et ses « filles » trouvent une sainteté imitable. L'imitation mariale ouvre en particulier de nouveaux chemins spirituels aux femmes mystiques du début du XIV^e siècle qui se découvrent « enceintes du Saint-Esprit » et « enfantent » l'Enfant-Jésus en leur âme, comme par exemple sainte Catherine de Sienne († 1380).

La dévotion mariale fait partie de ce même processus d'incorporation destiné à intégrer chaque corps individuel ou collectif au corps de l'Église. De la Flandre à l'Italie, un même mouvement y range confréries, tiers ordres, cités, universités (au sens médiéval générique de « groupement »)... Aussi, lorsque l'Église se déchire, et avec elle la chrétienté, durant le Grand Schisme (1378-1417), le Fils martyrisé descendu de la croix succède à l'Enfant-Jésus sur les genoux de sa mère. Les *pietà*, cette nouvelle iconographie du XIV^e siècle, montrent la Vierge douloureuse devant les malheurs du temps (peste, famine, épidémies...) tandis que la prière du Stabat Mater décrit Marie au pied de la croix. Les douleurs remplacent les joies dans les litanies offertes à Marie et les théologiens commentent la communication de la Passion entre la Vierge et son Fils. En Marie, clé de voûte du monde chrétien occidental, la fin du Moyen Âge essaie aussi de trouver son ultime sursaut d'indivision. Ses miracles et ses apparitions s'y emploient, en particulier dans les controverses autour de sa Conception immaculée qui menacent plus que jamais l'unité de l'Église. À la fin du Moyen Âge, le culte de la Vierge prête aussi le flanc à une réforme que le XVI^e siècle protestant réalisa en actes.

SYLVIE BARNAY

L'explosion des œuvres de charité (XII^e -XIII^e siècle)

Dès les premiers siècles, l'Église a proclamé la nécessité de prêter assistance aux pauvres : l'amour de Dieu va de pair avec l'amour du prochain (Mt 22,34-40 ; Mc 12,28-34 ; Lc 10,25-28). Dans la tradition chrétienne, ce devoir de charité a relevé au premier chef de la responsabilité des évêques. Avec l'essor du monachisme, notamment bénédictin, la pratique de l'hospitalité et de l'aumône, exigée par la règle de saint Benoît, élargit les capacités de secours aux indigents. À partir du XI^e et surtout du XII^e siècle, au-delà des expressions multiformes de la charité privée, que la doctrine du salut par les œuvres, largement développée, incite les fidèles à pratiquer avec largesse, puisque selon l'Écriture l'aumône efface le péché, le soin des pauvres prend progressivement des formes plus organisées, tant au sein d'ordres spécialisés que dans le cadre des mouvements confraternels. Cette activité caritative a trouvé son programme dans les actes qui distinguent les élus des réprouvés, suivant le récit du Jugement dernier (Mt 25,31-46) : ce sont les « œuvres de miséricorde ». Aux œuvres concrètes citées dans le texte (nourrir, désaltérer les pauvres et les vêtir, visiter les malades et les prisonniers, accueillir les étrangers, ensevelir les morts), les théologiens ajoutèrent un équivalent spirituel (instruire, conseiller, reprendre, consoler, pardonner, convertir, prier pour les vivants et les morts).

Secourir les pèlerins épuisés par leur marche vers Jérusalem, puis venir en aide aux croisés blessés et malades, ont été les objectifs de la première

initiative attestée de vocation au service du prochain insérée dans le cadre d'un ordre religieux reconnu : l'Hôpital de Saint-Jean de Jérusalem, qui est le plus ancien des ordres charitables. La règle qui lui a été donnée au milieu du XII^e siècle a souvent été imitée ensuite par nombre d'établissements hospitaliers, en ce qui concerne l'accueil des malades. Après avoir reçu les soins spirituels indispensables (confession et communion), les patients sont conduits à leur lit et servis comme s'ils étaient les seigneurs de la maison. La qualité de l'hébergement et l'efficacité des soins, jointes à l'abondance des aumônes distribuées journallement aux nécessiteux, constituent les traits caractéristiques d'une hospitalité modèle, certes principalement illustrée dans la maison mère de Jérusalem, puis à Acre et à Rhodes, mais qui ne fut pas inexistante dans les nombreuses commanderies dispersées à travers toute la chrétienté.

Au cours du XII^e siècle, dans un Occident en plein essor économique et démographique qui génère aussi ses laissés-pour-compte, les formes d'assistance se multiplient. Elles se diversifient également. À côté des organismes de distributions charitables dont certaines villes, mais aussi souvent de simples particuliers, ont eu l'initiative, de nombreux hôpitaux et léproseries voient le jour, la plupart du temps indépendants les uns des autres. En 1198, le pape Innocent III approuve deux fondations récentes, nouvelles dans leurs objectifs : celle des frères du Saint-Esprit et celle des trinitaires. C'est vers 1180, en effet, qu'avait été fondé par Gui de Montpellier, dans sa ville, un établissement qui se donnait pour mission de nourrir les affamés, de vêtir les pauvres et de soigner les malades. Sa reconnaissance par le pape, suivie peu après par son union, sous la même direction de frère Gui, à l'hôpital qu'Innocent III lui-même avait fait construire à Rome, au bord du Tibre, Santa-Maria-in-Saxia, puis l'agrégation progressive de plusieurs lieux d'accueil en Europe firent dès le XIII^e siècle des frères du Saint-Esprit, désormais en charge d'un véritable ordre religieux hospitalier, les promoteurs dévoués et efficaces de la charité évangélique. Celle-ci s'exerçait au bénéfice des victimes de la misère et de la maladie : pauvres passants, vieillards, infirmes, femmes en couches, enfants abandonnés, tous pouvaient trouver asile et réconfort dans leurs maisons.

La création, au même moment, d'un autre ordre, voué quant à lui au rachat des captifs prisonniers en terre d'islam et placé sous l'invocation de la sainte Trinité, s'insère tout autant dans la pratique des œuvres de miséricorde. Depuis leur premier établissement de Cerfroid (diocèse de Meaux), puis de leurs maisons établies dans les pays méditerranéens, les trinitaires non seulement se dévouèrent au service des prisonniers, affectant à cette activité un tiers de leurs revenus, mais entretenirent aussi, au sein de la plupart de leurs couvents, un hôpital, consacrant à l'assistance aux pauvres et aux malades encore un tiers de leurs biens. À leur imitation fut fondée à Barcelone, en 1223, une confrérie consacrée à la libération des chrétiens réduits en esclavage par les musulmans, devenue à partir de 1235 un ordre religieux de chanoines augustins, Sainte-Marie de la Merci. Les « mercédares » se consacraient essentiellement à l'organisation de grandes campagnes de quêtes et desservaient également des hôpitaux.

Un autre ordre hospitalier spécialisé, celui des frères de Saint-Antoine en Viennois, se voua quant à lui aux victimes de l'ergotisme : le « feu Saint-Antoine » ou « mal des ardents » est une grave intoxication alimentaire qui fit des ravages en Europe entre le XI^e et le XIV^e siècle ; due à la consommation de céréales fermentées, elle provoque des sensations de brûlure, puis la chute des membres atteints. À partir de leur établissement primitif en Dauphiné, les antonins implantèrent un vaste réseau de dépendances, centres de perception des produits des quêtes et lieux d'accueil pour les malades. En 1297, Boniface VIII les intégra dans un ordre religieux de chanoines réguliers suivant la règle de saint Augustin, sous l'autorité de l'abbé de Saint-Antoine en Viennois. La compétence des antonins, les guérisons qu'ils obtenaient, leur dévouement dans l'accomplissement de leur mission leur valurent l'admiration de la société chrétienne, la dévotion de nombreux testateurs, le succès de leurs campagnes de quêtes, l'honneur enfin d'entretenir un hôpital ambulant suivant la cour pontificale dans ses déplacements, pour soigner les pèlerins et les curialistes souffrants. Peu à peu, en effet, avec le recul de l'ergotisme au XIV^e siècle, les hôpitaux de l'ordre accueillirent tous les malades sans distinction, maintenant à travers les siècles une fidélité sans faille à leur ministère de charité.

À côté de ces grands ordres, nombreuses furent les petites communautés hospitalières, organisées autour d'une maison importante mais dont le rayonnement se limitait à une région donnée, tels les grands hospices de pèlerins que furent Roncevaux, Saint-Jacques d'Altopascio ou Aubrac et, surtout, les multiples fraternités semi-religieuses et les confréries laïques consacrant l'essentiel ou une partie importante de leurs activités à l'assistance. « Aumônes, « charités », « tables des pauvres » ont pullulé dans l'Europe du Moyen Âge, fonctionnant sous des formes variées, soumises à des statuts et à des règlements également d'une grande diversité, mais visant toutes à subvenir aux besoins des pauvres, plus particulièrement à leurs besoins corporels sous la forme de « donnes » de nourriture et de vêtements. Des institutions charitables d'un autre type ont également vu le jour autour de la prise de conscience du danger que représentait la traversée des rivières et des fleuves. Des associations de frères et de sœurs « du pont » ont ainsi pris en charge l'entretien, parfois même la construction d'un ouvrage d'art ou le franchissement du cours d'eau par barque et l'accueil des voyageurs dans des hospices situés à proximité, illustrant une hospitalité routière originale, particulièrement représentée le long du Rhône (Lyon, Pont-Saint-Esprit, Avignon).

À l'action de ces structures associatives à finalité d'assistance, institutionnalisées et de plus en plus municipalisées, s'ajoute un foisonnement d'initiatives individuelles, allant de la fondation d'un hôpital par un riche personnage à l'institution des « pauvres du Christ » comme légataires universels, de l'entretien par un prince ou un prélat d'une aumônerie à une aide devant les tribunaux offerte gratuitement par un juriste miséricordieux.

Les réponses que le Moyen Âge a ainsi apportées au défi social et religieux représenté par la présence de la misère, au sein d'une frange de la population plus ou moins large selon les lieux et les époques, ont donc été multiples. Développées dans le contexte du grand élan de prospérité qui a caractérisé les XII^e et XIII^e siècles européens, stimulées par l'éveil des consciences que provoquait la parole des prédicateurs, les institutions d'assistance, comme tous les autres gestes et comportements venant illustrer la *caritas*, la loi d'amour évangélique, furent aussi pour le monde

laïc, et face au clergé, une voie d'accès au contrôle partiel du sacré et à une responsabilisation accrue du chrétien devant son salut.

DANIEL LE BLÉVEC

Le culte du Saint-Sacrement (XIII^e siècle)

Le culte du Saint-Sacrement – si l'on entend par là non pas la cérémonie de l'eucharistie (la messe) mais la vénération dont sont entourés le pain et le vin, consacrés par les paroles du célébrant en corps et sang de Jésus (Mt 26,26-28 ; Mc 14,22-24 ; Lc 22,19-20) – est né durant la seconde moitié de l'époque médiévale. Le premier millénaire chrétien ne s'était en effet guère préoccupé d'approfondir et d'explicitier la théologie eucharistique. Il a fallu attendre l'époque carolingienne pour que deux moines s'affrontent sur l'interprétation à donner à la transformation ainsi opérée : l'un, Paschase Radbert († apr. 860), abbé de Corbie, en tenait pour une interprétation dite « réaliste » (les espèces deviennent réellement le corps et le sang de Jésus) ; l'autre, Ratramme († vers 870), également moine de Corbie, pour une lecture spirituelle. Béranger, un clerc de Tours, relança le débat au cours du XII^e siècle, en des termes plus marqués, dans le contexte du renouveau de la démarche dialectique et de la pensée scientifique. En réponse à ces courants, les scolastiques en vinrent à formuler ce qui demeure la position officielle de l'Église occidentale jusqu'à l'époque moderne : la « transsubstantiation ». Selon cette doctrine, les espèces eucharistiques sont bien vrai corps et vrai sang du Christ, sous l'« aspect » apparent du pain et du vin, dont la « substance » est transformée par l'énoncé des paroles de la consécration : la forme demeure, la matière change.

La transsubstantiation est citée dans les canons du IV^e concile du Latran (1215) et sa transmission a fait l'objet d'une action pastorale intense entre les XIII^e et XV^e siècles. Toutes les ressources de l'art, du geste et de la parole ont été mobilisées pour faire entrer les fidèles dans la délicate intelligence du mystère et répondre aux objections qui ne manquèrent pas de s'élever. Les récits de miracles eucharistiques se sont multipliés, qui voient des linges d'autel empreints de sang (à Bolsena, en Italie, en 1263) ou l'apparition du Christ enfant ou souffrant dans l'hostie. La démultiplication infinie du corps du Christ est comparée à celle de la flamme qui ne s'amointrit pas pour autant. La cérémonie de la messe connaît l'introduction du geste de l'élévation, juste après la consécration, durant lequel le prêtre, qui célèbre dos aux fidèles, élève au-dessus de sa tête hostie et calice pour que les assistants puissent les voir : les fidèles en arrivent à penser que « voir l'hostie » garantit contre la mort subite. Des prières sont composées pour préparer clercs et laïcs à la contemplation du *Corpus Christi* (« corps du Christ ») et à la communion, cette réception de l'hostie consacrée qui n'était alors préconisée que de façon limitée, mais au moins une fois par an, pour Pâques.

La ferveur eucharistique est particulièrement vive dans le monde des religieux : c'est chez les chartreux que l'on repère la première mention de l'élévation. Les femmes s'y montrent tout spécialement réceptives : l'une d'elles, Julienne de Montcornillon († 1258), religieuse augustinienne de la région de Liège, est à l'origine de la célébration d'une fête propre au mystère eucharistique, dite Fête-Dieu ou fête du *Corpus Christi*. Cette célébration fut adoptée par le diocèse de Liège avant que le pape Urbain IV, ancien archidiacre de ce même diocèse, ne l'étende à toute la chrétienté d'obédience romaine en 1264 ; les prières liturgiques qui lui sont propres semblent pouvoir être attribuées à Thomas d'Aquin. En 1311, le concile de Vienne en réaffirma l'obligation.

Cette fête devint alors, notamment dans les villes, l'un des événements majeurs de l'année. Elle se traduisait, en effet, par l'organisation d'une procession durant laquelle l'hostie (le vin a été éliminé pour des raisons pratiques évidentes) était portée solennellement sous un dais, dans une petite boîte précieuse, une pyxide, ultérieurement remplacée par une « monstrance » (objet propre à la mettre en valeur et à la faire voir des

assistants), entourée du clergé et des fidèles qui lui faisaient escorte. Parmi ces derniers figuraient en bonne place les membres des confréries du Saint-Sacrement, qui ont été fondées en nombre afin de développer dans les paroisses le culte du *Corpus Christi* – par exemple en collectant de l'argent, pour entretenir une veilleuse auprès de la réserve eucharistique (l'usage s'en est perpétué dans les églises). Aux derniers siècles du Moyen Âge, les gouvernements urbains furent à l'initiative de cette procession de la Fête-Dieu, occasion privilégiée pour la société citadine d'affirmer son unité et de manifester l'identité des éléments qui la composaient. Les corps de métiers, les corps ecclésiastiques (chanoines de la cathédrale et des collégiales, moines, frères mendiants, confréries) et le corps de ville rivalisaient entre eux pour se montrer sous leur meilleur jour et se trouver le mieux placés dans le long défilé. La Fête-Dieu acquit ainsi une dimension civique qu'elle conserva à l'époque moderne.

À la fin du XV^e siècle, la spiritualité de l'eucharistie rebondit dans des ferveurs collectives et individuelles plus structurées, que ce soit dans l'espace rhéno-flamand (dont témoigne *L'Imitation de Jésus-Christ*) ou en Italie, quand se développe, vers 1500, dans certains cercles comme l'Oratoire du divin amour de Gênes, l'idée d'une communion quotidienne et d'un culte plus fréquent de l'hostie. Quand les barnabites ou les capucins organisent à Milan, à partir de 1527, la prière des Quarante heures (des prières expiatoires adressées à Dieu devant le Saint-Sacrement) et quand le pape donne des indulgences pour ce geste en 1537, c'est tout le système moderne de la dévotion au Saint-Sacrement exposé en temps de calamité qui est promu. En 1550, Philippe Neri acclimate la liturgie à Rome et la présente dans des décors peints, créant ainsi un espace qui met en valeur la puissance du Saint-Sacrement ; une caractéristique de l'art baroque prend donc naissance dans ce contexte. En 1552, les jésuites organisent également des prières ininterrompues devant le Saint-Sacrement dans Messine menacée par les Turcs et, à partir de 1556, ils invitent les fidèles à des prières durant le carnaval pour expier les fautes commises pendant celui-ci, forgeant ainsi le concept d'adoration perpétuelle réparatrice, qui atteint son plein succès à la fin du XIX^e siècle.

Ces sensibilités nouvelles sont proposées à grande échelle par les jésuites, dans leurs collèges, dès la fin du siècle. Réaffirmé par le concile de

Trente, le culte devient alors un signe identitaire du catholicisme et parfois un instrument d'oppression à l'égard des autres confessions, obligées à la vénération de l'hostie. Autour de cette identité, confortée par des miracles à la fin du XVI^e siècle, François de Sales ou Bérulle, parmi d'autres, établissent les modalités d'un compagnonnage de chaque fidèle avec le Christ glorieux. Cette capacité à évoquer la présence concrète et rassurante du Christ vainqueur de tout mal autorise des cérémonies grandioses pour rappeler la protection divine dans les catastrophes, en situation de minorité... ou pour lancer de nouvelles croisades, morales ou politiques, jusqu'au XX^e siècle. S'agenouiller devant le Saint-Sacrement permet de montrer sa soumission à l'Église romaine tout en constituant une pratique rassurante et active pour réparer les péchés du monde. La basilique du Sacré-Cœur, construite à partir de 1877 avec le seul argent des fidèles en réparation des excès de la Commune et vouée, dès l'origine, à l'adoration perpétuelle, n'est-elle pas le meilleur exemple de l'emprise du Saint-Sacrement sur le monde ?

Le culte de la présence permanente du Christ, sans cesse revivifiée, permet de nourrir la spiritualité individuelle des laïcs dans un cœur à cœur avec lui en raison de son Incarnation et de sa victoire sur la mort ; il est la marque de l'originalité catholique, une sensibilité qui rend concrète la transcendance autant qu'une arme de combat contre les mauvais chrétiens, contre les païens, voire contre ceux qui s'opposent à Rome.

CATHERINE VINCENT ET NICOLE LEMAITRE

Jean Hus († 1415)

Constance, 6 juillet 1415 : les Pères du concile assistent au bûcher d'un prêtre tchèque qu'ils viennent de déclarer hérétique, Jean de Husinec, dit Jean Hus. Deux mois ne s'étaient pas écoulés que des centaines de nobles de Bohême et de Moravie protestaient contre la sentence. S'ensuivirent quinze années de guerres, durant lesquelles la Bohême tint tête aux cinq croisades lancées contre les disciples de Hus par le pape Martin V et par l'empereur Sigismond. Fait inouï, un nouveau concile réuni à Bâle dut négocier avec eux et leur octroya finalement, en 1436, une large reconnaissance de fait. Comment la mort de cet obscur théologien qui venait du froid avait-elle pu ainsi donner naissance à l'une des premières Églises nationales en Europe ?

Rien ne semblait pourtant prédisposer le jeune Hus à jouer les révolutionnaires. Né vers 1370 dans un village de Bohême méridionale, il était issu d'une famille modeste qui le poussa, par ambition autant que par conviction, vers la carrière ecclésiastique. Après des études élémentaires, Jean s'inscrivit vers 1390 à la faculté des arts de l'université de Prague. Il y décrocha rapidement, quoique sans grand éclat, ses premiers grades : bachelier ès arts en 1393, il fut reçu maître trois ans plus tard. La capitale de la Bohême brillait alors de tous ses feux. Érigée en archevêché en 1344, siège d'une université depuis 1347, elle était forte de quelque trente mille à quarante mille habitants et abritait la résidence de Venceslas IV, le roi des Romains (titre porté par l'empereur après son élection par les princes germaniques, avant son couronnement à Rome). En découvrant la

métropole la plus peuplée, la plus cosmopolite et la plus brillante d'Europe centrale, Hus se familiarisa aussi avec le mouvement de rénovation religieuse qui y avait pris corps sous la conduite des archevêques ; débattu dans le cadre des synodes diocésains, puis relayé en chaire, celui-ci visait à donner plus de régularité au fonctionnement des institutions ecclésiastiques, plus de dignité aux membres de l'Église séculière, plus de culture chrétienne au peuple dans son ensemble. Comme beaucoup d'autres membres de l'université pragoise, Jean Hus voulut bientôt participer de son mieux à cette œuvre éducatrice qui confortait son utilité sociale en même temps qu'elle satisfaisait ses aspirations spirituelles.

Depuis la mort de l'empereur Charles IV en 1378, la réforme pragoise connaissait néanmoins une crise de croissance. L'archevêque Jean de Jenštejn était entré en conflit avec Venceslas IV, tandis que les difficultés économiques naissantes ravivaient les tensions entre Tchèques et Allemands ; et, là comme ailleurs, le Grand Schisme exerçait ses effets délétères, substituant la défiance à la vénération dont bénéficiait auparavant le Siège romain. Hus fut le témoin et l'interprète de cette effervescence inquiète. Comme maître de l'université, il appartenait certes à l'élite cléricale qui conseillait l'archevêque. Mais sa génération se sentait, à tort ou à raison, menacée : moins sûrs de leur savoir et de leur position académique que les docteurs en théologie plus âgés, dépourvus des privilèges et du prestige de leurs collègues juristes, exposés à la concurrence des frères mendiants, aigris de devoir partager fonctions et revenus avec les maîtres étrangers, Hus et ses amis étaient prêts à mettre leurs compétences au service de la critique de l'ordre établi.

Celle-ci passa dans un premier temps par l'adoption du wycliffisme, du nom du célèbre maître de l'université d'Oxford John Wyclif (vers 1327-1384). Ce puissant théologien avait laissé une œuvre aussi controversée qu'abondante, qui tirait l'augustinisme dans le sens d'une contestation explicite des médiations ecclésiales. Hus fut de ceux qui recopièrent ses écrits philosophiques et qui souscrivirent dès lors à un réalisme ¹ radical, professant l'existence d'universaux (ou concepts applicables à tous les individus d'un genre ou d'une espèce) formels et créés dans l'intelligence divine. Plus ouvert cependant que son inspirateur aux besoins spirituels des fidèles, il devint parallèlement un prédicateur à succès, dans le droit-fil du

courant pastoral que Conrad de Waldhausen et Milič de Kröměříž avaient entretenu à Prague depuis le milieu du XIV^e siècle. Ayant obtenu en mars 1402 une chaire à la chapelle de Bethléem récemment fondée (1391), il y prêcha en tchèque dix ans durant et y anima une école de prédicateurs qu'il pourvoyait en sermons modèles. Sévère à l'endroit des abus dans l'Église, mais encore prudent au plan théologique, son enseignement connut un vif succès et lui valut le soutien du nouvel archevêque Zbyněk Zajíc de Házmburk, qui le nomma prédicateur aux synodes d'octobre 1405 et 1407. Ce fut pour lui l'occasion de s'insérer dans la société politique pragoise et de communier avec des valeurs patriotiques auxquelles les universitaires étaient longtemps restés réfractaires. Auteur de cantiques ainsi que de manuels d'édification en langue vernaculaire sur la prière et la pratique des vertus chrétiennes, le prédicateur de Bethléem sut séduire les élites pragoises par son rigorisme moral et par son aptitude à leur communiquer le goût de la Parole de Dieu, largement diffusée et traduite. Les cercles de pieux laïcs, en particulier les béguines qui, depuis des années, réclamaient l'accès direct aux sources de la foi, trouvèrent ainsi en Jean Hus un père spirituel selon leur cœur.

À partir de 1408, la référence affichée à Wyclif le mit cependant en conflit ouvert avec sa hiérarchie ecclésiastique. Bien que Hus soit resté attaché au réalisme eucharistique (foi en la « présence réelle » du corps et du sang du Christ sous l'apparence des espèces du pain et du vin eucharistiques) et ait hésité devant la prédestination, il défendit vigoureusement l'orthodoxie de la pensée de Wyclif contre l'archevêque qui voulait en proscrire l'enseignement. Interdit de prédication, il se rebiffa et rechercha l'appui du roi Venceslas IV. Cette alliance de circonstance permit à la « nation » tchèque de l'université d'arracher le décret de Kutná Hora, qui mit en minorité les maîtres allemands et les accula à l'émigration (18 janvier 1409). De son côté, tout en soutenant du bout des lèvres le concile de Pise (1409), Hus s'en remit dès lors largement au pouvoir laïc pour assurer la réforme qu'il appelait de ses vœux. À la chapelle de Bethléem comme à l'université, son audience ne cessa pas de grandir, ainsi que le prouve l'abondante correspondance qu'il entretenait avec tous ceux qui, de la reine Sophie à de simples étudiants ou chevaliers, sollicitaient ses conseils. Sa disgrâce n'en fut que plus rude lorsque, en 1412, il s'opposa au

roi, auquel il reprochait d'avoir autorisé la prédication d'indulgences en faveur de la « croisade » italienne du pape. Sous le coup d'une excommunication aggravée, il n'eut plus d'autre choix que d'en appeler au Christ et de s'exiler hors de Prague en pleine ébullition. Il trouva refuge dans les châteaux que possédaient ses protecteurs en Bohême méridionale, où il se consacra à une prédication itinérante de plus en plus radicale et à la rédaction de nombreux ouvrages polémiques. Parmi eux se détachent un pamphlet contre la simonie, une ample collection de sermons tchèques (*Postila*) et surtout son traité *De Ecclesia*, dans lequel on le voit brûler ses vaisseaux : ignorant les solutions conciliaristes qui avaient à l'époque la faveur des théologiens, il en vient à récuser la primauté romaine et la définition usuelle de l'Église comme société visible.

Pour rompre son isolement, Hus dut finalement céder, à l'été 1414, au roi des Romains, Sigismond, qui le pressait de venir se défendre à Constance devant le futur concile. Quoiqu'il ait été muni d'un sauf-conduit, ses adversaires allemands, mais aussi français et tchèques, le firent jeter en prison peu après son arrivée. Il mit alors à profit son inactivité forcée pour répondre par écrit aux charges retenues contre lui et pour conforter ses disciples, qui venaient de rétablir à Prague la communion sous les deux espèces (pain et vin) pour tous les fidèles, alors que l'usage s'était imposé de ne donner en communion aux laïcs que le pain. Devant l'avalanche de protestations qu'émirent les nobles tchèques présents, le concile accorda à l'accusé d'être entendu en séance publique. Ses auditions, début juin, ne firent toutefois que mettre au jour l'hostilité viscérale du concile à l'égard d'une réforme menée hors de toute médiation institutionnelle et sans souci du scandale ni de l'opportunité. Il est tentant de reconnaître derrière cette opposition le clivage entre des chrétientés de vieille latinité, dotées d'une longue tradition d'autorégulation réformatrice, et le christianisme, spontanément plus impatient et intransigeant, de « tard-venus ». Quoi qu'il en soit, Hus nia avoir défendu les positions erronées qui lui étaient imputées et refusa en conscience de se rétracter. Après que le cardinal Zabarella et d'autres Pères conciliaires eurent tenté en vain d'ultimes médiations, Hus fut brûlé et ses cendres dispersées dans le Rhin. Mais, aussitôt, se développa en Bohême un culte en son honneur, auquel fut associé son compagnon d'infortune Jérôme de Prague (vers 1380-1416).

La mémoire de son martyr n'allait plus cesser d'alimenter les conflits superposés de l'histoire politique et religieuse tchèque. Les réformateurs protestants, à la suite de Martin Luther, enrôlèrent Hus parmi les précurseurs supposés de la vraie religion, tandis qu'après la bataille de la Montagne Blanche (1620) la Contre-Réforme triomphante s'évertua à éradiquer le moindre de ses souvenirs. Peine perdue : dès les premières décennies du XIX^e siècle, le nationalisme tchèque reviviscent en fit l'inspirateur de sa lutte pour l'identité slave face à l'autoritarisme germanique. La première république tchécoslovaque, qui vit le jour en 1918 sur les décombres de l'Empire austro-hongrois, s'en voulut donc très logiquement l'héritière et soutint même la formation d'une Église hussite autocéphale, composée de fidèles libéraux et nationalistes. Ces dernières années, l'image de Hus s'est pourtant quelque peu brouillée. D'un côté, l'Église catholique, sans prononcer la réhabilitation de sa doctrine, a reconnu sa piété et son zèle apostolique. Surtout, l'instrumentalisation du hussitisme par le régime communiste et les collusions de l'Église hussite avec la dictature ont fini par lasser l'opinion publique. Signe des temps, à l'heure où se réunit l'Europe, Jean Hus a cédé la place, dans le cœur des Tchèques, au très européen Charles IV...

OLIVIER MARIN

La quête de Dieu

Mystiques d'Orient et d'Occident

La mystique, mot apparu au XVII^e siècle seulement pour désigner cette expérience de la présence divine obtenue au terme d'un processus de méditation et de contemplation, « s'inaugure aux plus lointains commencements de l'histoire religieuse » (Michel de Certeau). Dans les Églises d'Orient, la voie mystique constitua un élément important de la vie religieuse et fut même intégrée dans la théologie officielle de l'Église byzantine, alors que, dans le christianisme occidental, elle ne sort de l'ombre qu'à partir du XII^e siècle.

La mystique à Byzance

En Orient, la voie mystique, déjà présente dans les traités d'Origène (185-vers 253), a trouvé ses théoriciens dans les milieux monastiques de la fin de l'Antiquité, chez Macaire l'Égyptien (vers 300-vers 390), Évagre le Pontique (346-399) ou Jean Cassien (vers 350-vers 435). Les Pères du désert ont en effet commenté leur expérience de la communion avec Dieu dans la solitude. Elle s'obtenait grâce à une longue ascèse et à une lutte contre les démons qui permettaient la purification de l'âme, mais aussi grâce à un état de prière, créé par la récitation de la « prière de Jésus », ou « prière du cœur » (une courte formule prononcée en association avec le rythme respiratoire : « Seigneur Jésus-Christ, fils de Dieu, aie pitié de

moi ») ou par la « ruminantion » méditative de la parole de Dieu à travers un verset biblique. Pour instaurer cet état de prière qui permet la rencontre avec Dieu, moines et moniales recherchent l'*hèsychia*, la paix intérieure, qui passe par le contrôle des passions et des pensées. L'âme peut alors éprouver l'émerveillement du contemplatif.

Les Pères du désert, comme les moines qui ont repris leur tradition spirituelle, ont tenté de définir les effets de cette rencontre avec Dieu, l'un d'eux, très courant, n'étant autre que l'apparition des larmes. Diadoque de Photice (V^e siècle) le décrit ainsi : « Quand le Saint-Esprit agit dans l'âme, elle psalmodie et prie, en tout abandon et douceur, dans le secret du cœur. Cette disposition s'accompagne de larmes intérieures, puis d'une sorte de plénitude avide de silence. » Pour Jean Cassien, c'est « par une joie ineffable » que se révèle la présence divine. Parfois, l'expérience mystique passe aussi par une perception sensible de cette présence : une vision lumineuse, les effluves d'un sublime parfum ou une brise légère, un feu intérieur qui « régénère les êtres par sa chaleur vivifiante, les éclaire, mais en soi demeure pur et sans mélange », rapporte Denys l'Aréopagite ². Pour de nombreux auteurs, l'ultime but est de parvenir à la « vision » de Dieu ou à l'union avec Dieu.

Si la tradition mystique byzantine a pris son essor dans les milieux monastiques du désert, où elle trouva ses théoriciens, elle n'est pas restée cantonnée aux professionnels de l'ascèse et de la prière mais a fait partie intégrante de la vie religieuse de nombreux fidèles. Denys l'Aréopagite insiste sur le fait que l'amour divin brûle de se communiquer. Comme le feu, explique-t-il, « il se donne à quiconque l'approche, si peu que ce soit ».

Cependant, la voie mystique n'a pas toujours été favorisée : elle a connu des phases où son expression était contrôlée par l'autorité ecclésiastique. En préconisant un accès direct à Dieu par la prière et l'ascèse, sans passer par la médiation cléricale, ses théoriciens ont été parfois perçus comme de dangereux esprits qui cherchaient à se soustraire aux sacrements et critiquaient la hiérarchie cléricale. Certains groupes mystiques, tels les messaliens, identifiés au IV^e siècle à Antioche comme venant de Mésopotamie et baptisés les « priants » par leurs adversaires en raison de la place quasi exclusive qu'ils accordaient à la prière dans la pratique religieuse, ont été déclarés hérétiques et pourchassés. L'accusation de

« messalianisme » est ensuite devenue une estampille qui permit le rejet d'autres mystiques.

L'époque iconoclaste (730-843) ne paraît guère favorable à l'expression du courant mystique, notamment parce que les empereurs, comme les évêques, favorisaient le clergé séculier, seul intermédiaire reconnu avec le divin, et non les moines, le plus souvent iconodoules (favorables à la vénération des images). Même dans les milieux monastiques, en raison de son caractère individualiste, la voie mystique n'a pas toujours obtenu les faveurs des réformateurs, tel Théodore Stoudite (759-826), car elle pouvait générer une hiérarchie parallèle fondée sur la proximité déclarée ou supposée avec Dieu. Or la réorganisation monastique avait un caractère pragmatique qui ne favorisait pas l'individualisme ; le mysticisme se devait d'y être discret. Au moment de l'apogée de l'Empire (X^e -XI^e siècle), certaines formes de vie mystique ont été condamnées comme hérétiques. On peut voir dans ces épisodes un regain de contrôle de la part du patriarcat et des métropolitains sur les courants qui tendent à leur échapper et peuvent être populaires. Les partisans d'Éleuthère de Paphlagonie (X^e siècle) furent ainsi condamnés à deux reprises par le synode patriarcal. Uniquement connu par les accusations déformantes du synode qui voit en lui un messalien et un libertin, celui-ci fut pourtant vénéré comme saint dans la province où il résidait.

La popularité des mystiques et le respect que leur proximité avec Dieu inspirait sont bien illustrés par la carrière de Syméon, dit le Nouveau Théologien († 1022). Fils d'une famille aristocratique, il choisit d'entrer au monastère du Stoudios, le plus prestigieux de Constantinople. Il y développa l'idée que chacun peut directement chercher son salut personnel par la grâce : ni les œuvres de charité ni même les sacrements n'en constituent le chemin mais, seules, l'humilité, la soumission à un père spirituel et la crainte de Dieu, qui peuvent conduire à la perception de la lumière divine. Syméon en était arrivé à proclamer la supériorité de ceux que Dieu a distingués par sa grâce sur les prêtres, passés par l'ordination cléricale. Il affirmait aussi que le pouvoir de pardonner les péchés a été donné par le Christ aux apôtres à travers le don de l'Esprit et que, en conséquence, les moines, sans être prêtres, pouvaient confesser. De telles vues le rendirent suspect : il fut expulsé du Stoudios, puis obligé de

démissionner de sa charge d'higoumène (abbé) à Saint-Mamas, avant d'être exilé sur la rive asiatique du Bosphore, à Chrysopolis. Mais, comme il jouissait d'appuis auprès de nombreux aristocrates de la capitale, sensibles à son approche directe de Dieu, il obtint de revenir à Constantinople pour y fonder le monastère de Sainte-Marina ; c'est finalement un moine stoudite, Nicéas Stéthatos, qui rédigea sa Vie et établit sa réputation de sainteté, une génération après sa mort.

La voie mystique continua à prospérer à Byzance. Pourtant, sous les premiers Comnènes (dynastie qui régna de 1081-1185), l'Église séculière, qui avait toute liberté de mener la répression en échange du soutien apporté à la nouvelle dynastie, s'attaqua une fois encore à plusieurs représentants de ce courant qu'elle fit condamner. Par exemple, en 1140, un certain Constantin Chrysomallos, laïc, fut accusé de partager l'hérésie des messaliens et, notamment, de ne pas reconnaître que le sacrement de baptême était suffisant pour entrer dans la communauté chrétienne. Cette décision synodale révèle tout d'abord que les écrits de Constantin Chrysomallos s'étaient répandus dans des couvents de la capitale et de sa banlieue ; elle laisse aussi entendre que les idées mystiques et subversives à l'égard de la hiérarchie étaient en faveur auprès des laïcs. Certes, le courant mystique avait acquis ses lettres de noblesse par la diffusion des œuvres des Pères de la fin de l'Antiquité, tels Maxime le Confesseur († 662), qui avait été canonisé pour sa défense de la foi orthodoxe, ou Jean Climaque († vers 649), dont l'œuvre, *L'Échelle sainte*, était lue et illustrée. Mais l'Église séculière ne pouvait accepter les auteurs qui proclamaient la supériorité de la voie mystique sur la voie sacramentelle, à moins qu'ils n'abandonnent leur critique des sacrements et ne replacent l'accès à la communion avec Dieu dans la prière liturgique.

C'est sur ce fondement que les derniers siècles de l'Empire byzantin ont vu s'élaborer une solution de compromis entre l'Église séculière et les courants mystiques. Avec l'affaiblissement de l'Empire consécutif à l'occupation latine et à l'avancée des Turcs en Asie Mineure, et avec l'accentuation du recrutement monastique dans la Haute Église, un puissant courant mystique s'était développé, en particulier sur le mont Athos qui réunissait des moines partageant des expériences spirituelles fort différentes. On attribue à Grégoire le Sinaïte le renouveau de la prière mystique et le développement de l'hésychasme. Issu d'une riche famille,

capturé par les Turcs dans sa jeunesse, vers la fin du XIII^e siècle, Grégoire fut racheté par des chrétiens et devint moine au Sinaï. Il y apprit la prière du cœur, qu'il récitait sans cesse et à laquelle il initia de nombreux moines du mont Athos, avant de fonder trois laures (monastères) en Macédoine. On compte parmi ses disciples le futur patriarche Kallistos, qui approuva sa démarche et rédigea sa Vie.

Grégoire le Sinaïte enseignait comment pratiquer la prière pour se rapprocher de Dieu, en alternant la psalmodie monastique traditionnelle et la prière du cœur ; mais c'est à Grégoire Palamas (1296-1359) qu'il revint de théoriser et de défendre l'hésychasme. Dans ses œuvres, il opère une distinction entre l'essence divine, inaccessible et qui échappe donc à toute connaissance, et les énergies divines, telle la lumière divine qui s'était manifestée lors de la transfiguration du Christ sur le mont Thabor et à laquelle le fidèle peut accéder par la prière et la contemplation. Cette théologie rencontra une forte opposition en ce qu'elle semblait remettre en cause l'unité divine ; mais elle finit par être incorporée à la doctrine officielle de l'Orthodoxie. Durant la guerre civile qui déchira l'Empire, au milieu du XIV^e siècle, Grégoire Palamas prit le parti de Jean VI Cantacuzène ; la victoire de ce dernier lui permit d'obtenir le siège de la prestigieuse métropole de Thessalonique. L'un de ses amis, Nicolas Cabasilas († 1371), proposa pour sa part une mystique plus sacramentelle, passant par la liturgie, qui eut également beaucoup d'influence. La canonisation très rapide de Grégoire Palamas, en 1368, apporte la preuve de la bonne intégration des courants mystiques dans l'Église grecque.

Par-delà les condamnations dont elle fit l'objet, la voie mystique, que ce soit sous la forme de l'hésychasme ou sous celle d'un courant plus liturgique, a donc fait partie intégrante de la démarche religieuse des Byzantins, pour lesquels la tradition des Pères du désert était restée très vivante, et non pas uniquement en milieu monastique. Cette tradition s'exporta largement dans les autres Églises orthodoxes. Les Églises russes, bulgares ou serbes eurent aussi leurs monastères à la sainte Montagne, le mont Athos. Dans l'Église copte, la tradition des Pères du désert égyptien continua à vivre au sein des monastères, malgré les contraintes issues de la domination musulmane. De même, dans les Églises syriennes de langue syriaque, un courant mystique très vivant s'est manifesté durant les siècles

médiévaux, largement inspiré de la poésie religieuse qui remontait à Éphrem († 373). L'écho de ces riches traditions se perçoit encore à l'époque contemporaine.

BÉATRICE CASEAU

La mystique en Occident

En Occident, la mystique prend son essor au XII^e siècle, quand apparaissent les premières œuvres qui relatent ce type d'expérience, pour s'épanouir ensuite, jusqu'au XV^e siècle, dans divers foyers dispersés, où brillent plus spécialement le monde flamand, la vallée du Rhin et l'Italie. Il revient au chancelier de l'université de Paris, Jean Gerson (1363-1429), dans son *De mystica theologia*, d'en donner la définition, « la connaissance expérimentale de Dieu », et d'en analyser les formes en des termes encore reconnus valides.

Jusqu'au XI^e siècle, c'est la contemplation plus que l'expérimentation des mystères divins qui semble avoir prévalu dans les milieux monastiques occidentaux. Quelques religieux, cependant, ont eu connaissance des œuvres des Pères du désert ou de celles de Jean Cassien et ont vécu de cette tradition, notamment à Marseille et à Lérins ; de même, Grégoire le Grand, avant de devenir pape, a mené une vie contemplative empreinte de mystique. Mais ce n'est qu'au XII^e siècle qu'apparaissent les premiers auteurs dont les œuvres décrivent de manière plus systématique le passage de la réflexion à l'illumination dans la connaissance des « mystères » divins (telle est l'étymologie du mot). Parmi eux figurent en bonne place l'abbesse Hildegarde de Bingen († 1179), cependant plus visionnaire que proprement mystique, et des moines cisterciens, Aelred de Rievaulx († 1167), Bernard de Clairvaux (1091-1153) et son ami Guillaume de Saint-Thierry († 1148). Ce sont les pages brûlantes de passion du livre de l'Ancien Testament le Cantique des cantiques qui ont inspiré à l'abbé de Clairvaux, dans le commentaire qu'il en donna, son ample conception de la relation qui unit, sur le mode de l'amour, le Créateur et ses créatures, Dieu et son Église.

L'âme épouse est présentée en quête de son divin époux, tendue vers une union dont l'extase ne donne ici-bas qu'une réalité bien affadie au regard de la vision face à face espérée dans l'au-delà. Pour sa part, Guillaume de Saint-Thierry met davantage l'accent sur le mystère trinitaire, voyant en l'âme créée l'image de la Trinité créatrice : grâce à ses trois fonctions, associées aux trois personnes, la mémoire au Père, la raison au Fils et la volonté au Saint-Esprit, celle-ci peut espérer accéder à la connaissance intime du Dieu-Trinité. À la même époque, à Paris, l'abbaye de chanoines de Saint-Victor, prestigieux centre intellectuel, a développé sous la plume de Hugues de Saint-Victor et de Richard de Saint-Victor une mystique plus spéculative qui tente de concilier réflexion et quête amoureuse de Dieu.

Au XIII^e siècle, le courant s'amplifie et, fait jusqu'alors inédit, sort des cloîtres pour gagner le monde des laïcs et celui des femmes. Parmi celles-ci figurent des religieuses cisterciennes, telle Béatrice de Nazareth (1200-1268), des béguines qui, sans prononcer de vœu, avaient embrassé un mode de vie religieux fait de prière et de service du prochain, telle Mechtilde de Magdebourg (XIII^e siècle), ou, après la fondation des tiers ordres dominicain et franciscain – ces mouvements à destination des laïcs placés dans la mouvance des deux principaux ordres mendiants – des tertiaires, dont la plus célèbre est Catherine de Sienne (vers 1347-1380). Ces femmes n'ont pas hésité à faire connaître les expériences exceptionnelles dont elles ont été gratifiées : soit elles en ont consigné par elles-mêmes le récit, signe de leur culture et de leur connaissance des Écritures et de leurs commentaires ; soit elles les ont confiées à leurs directeurs spirituels, plus rompus au maniement du vocabulaire spirituel mais soupçonnés d'avoir conformé les témoignages recueillis aux normes qui leur étaient familières. Pourtant, dans certains cas, l'ascendant de la dirigée sur le directeur était tel que la relation en venait à s'inverser, comme ce fut le cas entre Catherine de Sienne et le dominicain Raymond de Capoue.

Les relations qui nous sont parvenues développent une thématique très riche. La métaphore de l'illumination y occupe une place importante, comme l'atteste, par exemple, le titre du livre de Mechtilde, *La Lumière ruisselante de la Déité* ; elle se situe dans le sillage de la présentation scripturaire d'un Dieu « Lumière du monde » et d'un courant néoplatonicien diffusé par les écrits du Pseudo-Denys. À la même époque et

dans le même esprit, le théologien franciscain saint Bonaventure († 1274) fixait les trois voies de l'ascension spirituelle : voies purgative, illuminative et unitive. Mais, pour des esprits profondément marqués par l'œuvre de saint Bernard, les images forgées par la mystique nuptiale restent un mode fécond d'expression. S'y ajoute une forte inspiration eucharistique, portée par le développement contemporain du culte au *Corpus Christi*, issu de ces mêmes milieux. La méditation sur la vie du Christ ne pouvait cependant ignorer sa part de souffrance, en une vive sensibilité aux douleurs endurées par Jésus dans sa chair au cours de la Passion, notamment à travers la dévotion aux Cinq Plaies (mains, pieds et côté). En outre, loin des spéculations théologiques, la relation mystique comporte une dimension expérimentale dont le corps, et notamment le corps féminin, devient l'instrument privilégié par les phénomènes extraordinaires dont il est le cadre. Les récits fourmillent de descriptions, pour lesquelles il a fallu forger un vocabulaire adéquat, de flots de larmes, d'extases, de ravissements ou de lévitations. Nombre de dévotes ne s'alimentèrent que de la seule hostie consacrée : parfois reçue des mains du céleste époux lui-même, celle-ci pouvait aussi prendre un goût de chair qui atteste le mystère de communion à la présence réelle. L'union aux souffrances du Christ crucifié s'inscrit également dans les corps par la stigmatisation, dont François d'Assise n'est pas l'unique exemple ; elle culmine au plus intime par l'échange des cœurs (Catherine de Sienne et Dorothee de Montau, † 1394).

Dans les couvents mendiants et les béguinages flamands ou rhénans, le mouvement connaît un véritable renversement de perspective : le cheminement ascensionnel de l'âme est troqué contre un abandon total qui attend du renoncement à soi de tout recevoir du Créateur, afin de retrouver son être par fusion dans l'Être divin. La mystique nuptiale est supplantée par la mystique de l'Être, propre à la tradition rhénane, dont le dominicain Maître Eckhart († 1327) fut la grande figure. Pour lui, il s'agit de se perdre pour mieux se retrouver, de permettre à « l'homme d'être Dieu en Dieu » ou « de devenir par grâce ce que Dieu est par nature » : de telles phrases vaudront à leur auteur d'être, à tort, accusé de panthéisme.

Comme en Orient, les autorités ecclésiastiques réagirent très diversement devant l'ampleur et la vigueur du courant mystique. Certains ne cachèrent pas leur admiration, tel le cardinal Jacques de Vitry († 1240) dans la Vie qu'il rédigea de la béguine Marie d'Oignies (1177-1213). Mais,

plus généralement, c'est la méfiance qui l'emporta. En effet, les clercs étaient médusés de voir de simples femmes les précéder sur le chemin de la vie spirituelle ! En outre, hommes ou femmes, les mystiques vivaient une relation directe avec Dieu, indépendamment des médiations ecclésiastiques (sacrements, cérémonies liturgiques, prédications), dont l'obligation avait été affirmée par la réforme grégorienne et le concile de Latran IV (1215). Enfin, le magistère redoutait, non sans raison, les dérives auxquelles étaient susceptibles de donner lieu ces expériences particulières. À leurs yeux, les récits livrés par les mystiques n'étaient pas à laisser entre toutes les mains, surtout s'ils étaient rédigés en langue vulgaire, tel un remède trop puissant qui pouvait provoquer sur les âmes plus de ravages que de bénéfices. Les autorités religieuses furent cependant bien en peine de trouver dans ces œuvres des traces proprement hérétiques : on le constate à la lecture du Prologue du livre de la béguine Marguerite Porète, le *Miroir des âmes simples et anéanties*, que celle-ci avait pris soin, avant de le diffuser, de faire approuver par trois clercs, un frère franciscain, un moine cistercien et un maître en théologie. Quand il y eut condamnation, comme ce fut le cas pour cette dernière, brûlée à Paris en 1310, ce fut surtout en raison du contexte politique, en l'occurrence la lutte entre Philippe le Bel et la papauté, dont elle fit les frais. Mais, pour la majorité des gens d'Église, suivant un point de vue dont Jean Gerson se fit largement l'écho, mieux valait tenir les « simples gens » à l'écart de ces excès et leur proposer une voie spirituelle plus équilibrée. Tel fut le rôle rempli par *L'Imitation de Jésus-Christ*, plus beau fleuron de cette littérature spirituelle dont on percevait cependant ce qu'elle doit aux grandes œuvres mystiques qui l'ont précédée.

Par-delà la tourmente de la réforme, des liens profonds unissent la mystique médiévale occidentale à celle de l'époque moderne, marquée par les évocations de l'anéantissement ou celles de l'union des esprits et des cœurs.

CATHERINE VINCENT

L'Imitation de Jésus-Christ

Parmi les joyaux de la littérature chrétienne, *L'Imitation de Jésus-Christ* est, après la Bible, le texte le plus diffusé et le plus traduit au monde. Son influence sur des générations de chrétiens, des plus illustres aux plus humbles, des catholiques aux protestants, a été considérable, du XV^e au XX^e siècle. Classée dans la catégorie des œuvres spirituelles, *L'Imitation* n'en possède pas moins un contenu théologique de haute portée. Quatre traités, rédigés en latin et distincts l'un de l'autre, sont ainsi regroupés sous l'intitulé devenu célèbre, issu des premières lignes de l'œuvre. Recueils de pensées, dotés chacun de leur unité rédactionnelle, ils ont sans conteste été produits par le même auteur, demeuré anonyme. Rien dans leur contenu ne permet d'identifier ce religieux, pour le moins discret, relatant ses propres expériences en vue de faire progresser ses semblables dans la découverte de Dieu et l'acquisition de la paix intérieure.

Très critique à l'égard de la théologie pratiquée dans les universités, mais tout aussi irrité par les excès des dévotions extérieures, l'auteur rejette en bloc le formalisme de l'enseignement et celui des observances. Aussi son intention n'est-elle pas de proposer une exégèse, encore moins une doctrine élaborée, fruits d'une érudition prétentieuse, mais de témoigner humblement de son expérience, destinée à en aider d'autres à se conformer au Christ. Sans exiger de son destinataire des performances intellectuelles, d'ailleurs inutiles pour percer les mystères divins, il fait davantage appel à l'intelligence de son cœur, l'invitant à ruminer l'enseignement du Christ, puis à considérer l'exemple des saints. Né de la pratique d'exercices de méditation sur l'Écriture sainte et la vie des Pères du désert, le texte

introduit l'individu, quel qu'il soit, dans une relation de proximité intime, voire affective, avec le Christ, pour autant qu'il accepte de se libérer des entraves que constituent l'amour-propre, l'attachement aux biens matériels ou la suffisance intellectuelle et qu'il cultive, en contrepartie, l'humilité, la componction du cœur et la simplicité. Tout en proposant à son dirigé une ascèse exigeante mais accessible, il l'élève de la considération de sa propre misère à la rencontre du Dieu d'amour et à l'accueil de sa grâce sanctifiante, par les voies de l'intériorité et de la purification. La connaissance de soi ouvre ainsi à celle de Dieu.

Aucun plan précis n'organise ces livres qui, loin de proposer une anthologie de citations traditionnelles, les réintègrent dans une relecture personnelle, mise au service d'une direction spirituelle. On a donc pu en extraire des passages, pour les approfondir, comme les lire en continu, pour en goûter le développement général. Il n'y est toutefois pas question de cheminement progressif vers la perfection, mais d'exhortations à un travail intérieur toujours remis sur le métier.

Le premier livre rassemble des « Avis utiles pour entrer dans la vie intérieure ». Chacun y est encouragé à se dégager des illusions du monde extérieur pour se consacrer à la recherche de l'essentiel, au plus profond de son être. L'âme ainsi libérée pourra renouer avec son plus noble penchant : tendre vers Dieu. La voie la plus sûre pour y parvenir : celle empruntée par le Christ, qui pousse l'homme à vivre selon l'Évangile et donc à cultiver l'amour de Dieu et le renoncement à lui-même. Ardu sera le chemin vers la vertu, mais nombreux les fruits récoltés. Les références à un contexte conventuel destinent en priorité ces pages à des religieux, sans exclure les laïcs, appelés eux aussi à une conversion intérieure.

Dans le deuxième recueil, l'homme est mis en contact intime avec le Christ. Capable de s'élever pour atteindre le repos en Dieu, il est, en raison de sa nature pécheresse, confronté à rude tâche. La grâce du Christ peut l'aider à supporter contradictions et humiliations, voire à courir au-devant des souffrances. Pour la recevoir, l'homme doit s'abandonner en toute confiance dans les mains de Dieu, sans compter sur ses propres ressources.

Le discours méditatif fait ensuite place au dialogue affectif « entre le Christ et l'âme fidèle », exposée aux épreuves d'une quête où les délices d'éphémères rencontres avec le divin alternent avec l'expérience douloureuse des limites de la condition humaine. Il est alors demandé à

l'homme de renoncer à toute forme de désir, pour s'abandonner totalement à l'initiative divine.

L'union tant recherchée s'obtient au quatrième livre, « sur l'eucharistie », dans la communion au corps du Christ, reçue non en récompense au terme d'un parcours, mais comme adjuvant nécessaire à la poursuite du chemin.

Bien plus qu'une exhortation morale à vivre à l'imitation du Christ, les livres s'articulent autour du thème de la relation d'amour unissant le croyant à la personne de Jésus, qui a inauguré la voie menant à Dieu. Lui seul pourra procurer l'aide nécessaire. « Laissez donc entrer Jésus en vous et n'y laissez entrer que lui. » Une seule option possible : renoncer aux vanités d'un monde corrompu et aux vicissitudes de la condition humaine pour suivre Jésus sur le chemin de la croix et répondre par un total don de soi à l'amour incommensurable du Christ. Cette relation sera entretenue de consolations réconfortantes, mais aussi parcourue de sentiments de privation que le chrétien apprendra à recevoir comme autre don divin. Cet état d'abandon et d'accueil n'est jamais entièrement acquis mais doit être recherché au prix d'efforts continus, sans concession aux exigences de la nature humaine, que seule la grâce divine peut élever.

Consacrant, pour longtemps en Occident, la rupture entre théologie et spiritualité, ces textes rencontrent, depuis leur diffusion vers 1425, les attentes d'un lectorat attiré par des propositions simples misant sur la pratique de l'humilité et du détachement plutôt que sur la spéculation pure comme méthode de sanctification. Restés anonymes, ils ne tardent pas à susciter une série de controverses à propos de leur attribution. Au vu de leur succès, plusieurs milieux spirituels en revendiquent la paternité. Des manuscrits les prétendent de Jean Gerson († 1429), chancelier de l'université de Paris. D'autres les font même remonter à Jean Gersen, bénédictin italien du XIII^e siècle.

Une tradition plus communément admise les associe à la personne de Thomas Hemerken († 1471), originaire de Kempen, dans l'archevêché de Cologne. Durant ses études, cet homme fréquente les Frères de la Vie commune, dont il apprend à connaître le mouvement spirituel implanté à Deventer par leur fondateur Gérard Grote († 1384). Rassemblés en fraternités de clercs et de laïcs, ces frères et sœurs se retrouvent autour de

projets communs : la quête d'une sanctification personnelle par la prière, la méditation et l'ascèse, et la participation efficace à l'édification des contemporains, chacun selon ses possibilités. Leur propension à l'isolement ne les coupe pas du monde : l'accueil du pauvre est primordial. Accordant une importance extrême à la reproduction des œuvres de leurs maîtres, puis à la composition et à la diffusion d'ouvrages de méditation centrés sur l'Écriture sainte, ils animent des ateliers de copistes et des écoles, vite devenues attractives, où savoir et spiritualité s'entremêlent subtilement. Prônant une religion de l'intérieur, ils proposent à leurs dirigés un programme de vie dévote tout en « discrétion », une *Devotio moderna* sans excès, à la portée de tous, aux antipodes d'une théologie mystique ou spéculative, réservée aux élites. Ils privilégient les thèmes de la vanité du monde et de l'amour du Christ et vantent les vertus d'humilité, d'obéissance et de renoncement. Leur modération se manifeste encore dans leur liturgie, simplifiée, et dans leurs pratiques ascétiques, accessibles.

Leur destin se trouve rapidement associé à l'histoire de la congrégation des chanoines de Windesheim, approuvée en 1395 et centre d'une véritable réforme de la vie religieuse. Thomas dit *a Kempis* y fait profession en 1407. Auteur de nombreux traités, sermons et biographies spirituelles, dont celle de Gérard Grote, il se voit attribuer, bien après sa mort, la paternité des textes de *L'Imitation*, favorablement accueillis dans ces milieux religieux en expansion qui leur assurent une large diffusion dès le dernier quart du XV^e siècle. Le texte connaîtra une audience considérable, tant dans les milieux conventuels que laïques, et servira de creuset spirituel à divers courants de réforme dans l'Église. Recueillant particulièrement la faveur de cercles féminins, qui y trouveront le réconfort d'un possible accès à Dieu, sans autre médiation que celle du Christ, *L'Imitation* fera, comme tous les grands textes, l'objet de multiples relectures pour se trouver dès lors associée à des mouvements spirituels extrêmement diversifiés, tant catholiques que protestants.

MARIE-ÉLISABETH HENNEAU

1. Doctrine opposée au nominalisme et qui en tient pour la réalité des universaux, indépendamment de leur connaissance par un sujet.

- 2 . On désigne sous le nom de Pseudo-Denys l'auteur (vers 500) d'un ensemble de textes – dont la célèbre *Hiérarchie céleste* – attribués jusqu'au XVI^e siècle à Denys l'Aréopagite, athénien converti par saint Paul, dans lequel certains ont aussi voulu voir le saint évêque de Paris mort martyr vers 250 (d'après Grégoire de Tours, évêque et hagiographe du VI^e siècle). Ces œuvres qui intègrent le néoplatonisme au christianisme ont profondément marqué la spiritualité et la mystique médiévales.

Troisième partie

Les temps modernes L'apprentissage du pluralisme (XVI^e -XVIII^e siècle)

Longtemps – jusqu’à la fin du XX^e siècle –, la naissance des temps modernes fut conçue dans la culture commune comme progrès et ouverture, comme victoire face à l’archaïsme et à l’obscurantisme médiévaux. Dans ce cadre, la religion établie prenait un caractère négatif qui justifiait sa remise en cause par de puissants mouvements : réforme des institutions politiques, cléricales et monastiques, de la papauté ou du clergé, mais aussi réforme de la lecture de la Bible, de la prédication, de la prière personnelle et surtout des mœurs. Ces aspirations étaient supposées mener vers un avenir meilleur, un âge nouveau, celui du progrès, de la liberté et des choix en conscience... alors que les contemporains, persuadés de la dégradation de toute chose, les pensaient comme retour à l’origine. Les historiens issus des Lumières nous léguaient donc une lecture discutable : les évidences, même partagées, sont-elles toujours justes ? Le clergé de la fin du XV^e siècle était-il plus dépravé qu’au XIII^e siècle ? La papauté des Borgia (Alexandre VI) était-elle plus scandaleuse que la papauté d’Avignon ? À ces questions simples, on répond aujourd’hui de façon plus nuancée. Quand on peut trouver de la documentation qui nous en donne les traces, on ne remarque pas d’augmentation des abus, mais les contemporains d’Érasme et de Luther l’ont cru et les historiens des deux siècles suivants se sont laissé prendre à leur discours pour développer une rhétorique de la décadence de la fin du Moyen Âge.

Aujourd’hui, les techniques historiques ont profondément réévalué cette période intermédiaire entre âge gothique et âge classique, en soulignant son inventivité, son dynamisme religieux, sa capacité à mettre en question les faux-semblants du moment, ses incertitudes, voire ses angoisses. Pour lui et pour la foule considérable de ses partisans et sympathisants qui se retrouvent dans les mêmes quêtes, Luther choisit de reconnaître pour seule autorité la Bible et pour seule manière d’accomplir la volonté de Dieu la justification par la foi. Il édifie ainsi à destination du plus grand nombre des fidèles un christianisme de perfection personnelle, autrefois réservé à une étroite élite de « virtuoses » du religieux : une religion fondée sur le refus des médiations humaines (celle des prêtres) et sur le face-à-face direct avec la transcendance. C’est ainsi qu’il faut penser la Réforme protestante autour de l’année 1520, qu’elle soit luthérienne, radicale déjà, ou encore érasmienne et donc catholique (car Érasme est lu et discuté des deux côtés).

C'est ce qui fait le caractère crucial de l'affrontement entre Érasme et Luther en 1524 : l'homme est-il libre d'aller lui-même vers Dieu par ses efforts ou est-il asservi par l'Écriture et la foi qui lient sa conscience en vue de son salut ?

D'autres réformateurs tentent de répondre à leur manière à la quête du sens de la vie, de Thomas More à Jean Calvin, d'Ignace de Loyola à Thérèse d'Avila, de François de Sales à Bérulle et Saint-Cyran. Pourtant, dans ce siècle qui veut croire que Dieu conduit l'ordre du monde et inspire vers le bien ou abandonne au mal chacune de ses créatures, les conséquences de cette fermentation sont d'abord l'exclusion de l'autre, la volonté de discipliner les populations et de renforcer l'État et les pouvoirs ecclésiastiques (aussi bien catholiques et cléricaux que protestants et laïques). Dans ce climat d'affrontement, la frontière entre les confessions s'est construite de façon extrêmement rapide. Entre la révolte de l'homme Luther, que l'on place en 1517 mais qui ne devient effective qu'en 1520, et l'affirmation d'États qui se disent protestants (1529), puis l'installation définitive de Calvin à Genève (1541), il ne se passe qu'un quart de siècle. Dans l'espace de ces quelques années, la destruction de la « Babylone » romaine est un leitmotiv, d'ailleurs parfois mis à exécution, ainsi lors du sac de Rome (1527), et la fin du vieux monde est postulée comme imminente par beaucoup.

Durant ce quart de siècle, la papauté refuse de bouger alors que des pans entiers de l'Église romaine réclament la réforme et que d'autres appellent à l'anéantissement définitif des rebelles, tandis que ces derniers prédisent l'inutilité et la fin proche du « papisme ». Lorsqu'en 1534 est élu le cardinal Alexandre Farnèse (Paul III), c'est avec la volonté de réunir un concile. Il faudra plus de dix ans de batailles diplomatiques pour rendre effective la réunion du concile de Trente et bien des querelles et des interruptions pour qu'il développe, entre 1545 et 1563, un corps de doctrines et une conscience catholique fondée sur le consensus (les questions disputées comme celle de l'Immaculée Conception, par exemple, n'ont jamais abouti à la rédaction d'un texte au long de ces années). Le concile promeut une religion de combat qui place à sa tête le pape de Rome, dans une lutte menée contre les protestants avec tous les moyens culturels du moment. La papauté, devenue ainsi l'organe exécutif du concile, utilise certes la coercition, avec l'Inquisition, plus rationnelle dans ses méthodes

que la polémique ne le fait croire, mais transforme aussi Rome en vitrine du catholicisme nouveau par la beauté architecturale et picturale – maniériste, puis baroque – et par la musique.

Une intense compétition entre Rome et les capitales protestantes accompagne ce combat : l'école, la mission lointaine aussi bien qu'intérieure, la culture elle-même sont dynamisées par cette âpre lutte ; les échos en retentissent jusqu'à nos jours dans des étiquettes accolées aux institutions en question. Désormais, si le christianisme est pluriel, obligé de laisser place à l'autre à son corps défendant, il s'exprime le plus souvent dans des identités nationales, culturelles et locales fortes, qui tiennent en main leurs fidèles en même temps que leurs sujets. Dans ces combats fratricides, on ne sépare pas religion et politique. Cet effort même construit également son contraire, des « esprits forts », des « libertins » qui prennent au mot les quêtes mystiques, celles qui privilégient la recherche d'une vie singulière où chaque individu trouve le contact avec le Christ. En ouvrant au plus grand nombre des aventures intérieures et psychiques autrefois réservées à quelques-uns, les dévots, jansénistes, piétistes... consacrent la conscience individuelle comme la plus haute des valeurs. Mais, dans leurs utopies de la fraternité et de la pureté, l'individu appelé à évangéliser le monde comme soi-même trouve justification et stabilité pour entreprendre et pour agir, au-delà de toute espérance terrestre. Si le dynamisme de l'Europe moderne est sans doute démographique, il est également éthique et réside aussi dans la conscience acquise et refondée en permanence par chaque confession et par chaque nation de son élection et dans la certitude de l'adéquation de son action avec le plan de Dieu. Muselés par le pouvoir impérial russe ou ottoman, les orthodoxes n'ont pas eu ces occasions.

Le progrès et les Lumières étaient-ils donc inscrits dans les crises du schisme ? L'historien ne peut rien en dire ; il observe simplement, à travers ces cassures fondamentalement religieuses, le goût de la quête d'autres mondes, à convaincre autant qu'à conquérir, le respect pour la rigueur et la connaissance nécessaires à la controverse, la liberté intérieure de l'expérience de Dieu... Autant de traits probablement plus importants que le contrôle, toujours relatif, des consciences, que les « horreurs » de l'Inquisition soupçonneuse, que l'intolérance et l'exclusion érigées en système et que le conformisme des uns et des autres. Les débordements d'un monde violent sont parfois limés par les pouvoirs de tous bords, mais,

au fond, ce goût de l'ordre mène à d'autres violences, issues de la radicalisation de certains croyants, de leur besoin de distinction et de la fascination d'un monde qui change trop vite pour une vérité unique et stable. Ces temps de dynamisme sont aussi des temps de troubles, trop occultés par l'exaltation des martyrs et de l'âge d'or des fondations fraternelles. Paradoxalement, l'instrumentalisation des aspirations religieuses par les pouvoirs politiques et les groupes sociaux, si bien dénoncée par certains croyants, a sans doute contribué à tenir les sociétés occidentales à l'écart du radicalisme religieux. Après tout, l'Europe est aussi liée par ces événements et par ces luttes de frères ennemis, dans lesquelles elle a appris à se méfier d'une pureté religieuse trop fortement proclamée et trop réservée à certaines communautés.

NICOLE LEMAITRE

I

Les voies de la Réforme

Érasme et Luther

Liberté ou servitude de l'être humain

Vers 1500, l'humanisme préconise un retour aux origines et aux textes fondateurs du christianisme, tandis que la *Devotio moderna* prêche une religion plus intérieure, individuelle et christocentrique. C'est dans ce cadre qu'Érasme et Luther s'affrontent sur l'idée de liberté. Son immense érudition, son talent littéraire, son attachement à l'Évangile valent à Érasme de Rotterdam (1469-1536), ancien chanoine régulier resté prêtre séculier, un prestige inégalé et suscitent des oppositions farouches. Éditeur des Pères de l'Église, il donne, en 1516, la première édition grecque et une nouvelle traduction latine du Nouveau Testament, avec des notes critiques, une exhortation à lire l'Écriture avec fruit et un discours de la méthode théologique. Dès 1503, dans le *Manuel du chrétien militant*, il propose un programme de vie évangélique, où « la piété ne s'identifie pas avec la vie monastique ».

Avec l'*Éloge de la folie*, Érasme dirige sa verve contre l'ambition et la cupidité qui poussent aux abus de pouvoir et aux trafics ; contre l'aveuglement et la suffisance des théologiens qui prétendent tout régenter ; contre l'ignorance et les superstitions des moines, qui dénaturent et confisquent la piété. Pour lui, la piété comptable et les observances menacent le christianisme de deux dangers mortels : le paganisme et le pharisaïsme. Contre une scolastique débordant d'enflures et de querelles – qui substitue Aristote à la Bible et l'arrogance du raisonneur à l'humilité du croyant –, Érasme en appelle à une théologie scripturaire, fondée sur une connaissance précise du texte et menée dans le seul but d'entendre le Christ

pour être transformé en lui. L'étude des lettres prépare mieux que la dialectique à l'intelligence de l'Écriture et à la conversion du cœur, car « la vraie théologie est vie plus que discussion ». Loin des « curiosités impies », une recherche attentive à la lettre et ouverte à l'Esprit nourrira « une doctrine pieuse et une piété éclairée ». Serait-il l'allié de Luther dans la Réforme ?

Religieux augustin à Erfurt, puis professeur de théologie à Wittenberg, Martin Luther (1483-1546) traverse, vers 1516, une crise spirituelle grave. Malgré le respect de la règle, il se sent toujours pécheur, digne de la colère de Dieu. Il connaît l'angoisse et le désespoir. La lecture de saint Augustin et de saint Paul le délivre enfin et inspire désormais sa théologie.

Le péché originel a, selon lui, totalement corrompu la nature humaine. Miné par l'orgueil et l'amour de soi, l'homme pêche nécessairement, même quand il fait le bien extérieurement. Il ne peut mériter son salut, mais Dieu vient à son secours par sa loi, qu'il a fait connaître pour convaincre l'homme de son impuissance et montrer que lui seul sauve, gratuitement, par le Christ. Seule la foi dans ce pardon gratuit justifie, sans les œuvres ni les mérites. Alors le croyant trouve la paix et la liberté, une liberté qui n'est pas le libre choix entre le bien et le mal (le libre arbitre). Dans *La Liberté chrétienne* (1520), Luther pose : « Le chrétien est l'homme le plus libre, maître de toutes choses, il n'est assujéti à personne. Le chrétien est en toutes choses le plus serviable des serviteurs, il est assujéti à tous. » Cette liberté intérieure n'autorise ni la licence morale ni la sédition. Elle libère de la tyrannie des observances, de la fausse sécurité des œuvres, de l'illusion du mérite, de l'orgueil et du désespoir. Elle libère de la loi, non contre la loi, mais pour l'accomplir autrement, non plus par intérêt, mais par reconnaissance, même au creux de l'épreuve. Juste et pécheur, l'homme nouveau justifié par la foi lutte contre l'ancien, non pour être sauvé, mais parce qu'il est sauvé. Cette voie du salut n'est connue que par la Parole de Dieu, contenue dans l'Écriture seule. Traditions et magistère n'ont force et légitimité que pour annoncer fidèlement cette Parole. Le sens de l'Écriture est clair, elle est à elle-même son interprétation, le Christ seul en est la clé. Le « Dieu caché », inaccessible à l'homme, s'est révélé en se voilant en

Jésus crucifié. La « théologie de la Croix » s'oppose à la « théologie de la gloire », qui se fie aux œuvres et à la raison.

Sur cette base, Luther pourfend les pratiques de l'Église de son temps, conséquences, selon lui, de la théologie de la gloire. Sa contestation des indulgences, lancées par Léon X pour financer la construction de la basilique Saint-Pierre, provoque la réaction de Rome. Excommunié comme hérétique, Luther est mis au ban de l'Empire en 1521. La rupture est consommée. Luther proclame le sacerdoce de tous les fidèles, ne retient que deux sacrements, le baptême et l'eucharistie, rejette le Purgatoire, la messe comme sacrifice, les vœux monastiques, l'intercession des saints, le droit canon, la hiérarchie romaine et tient le pape pour l'Antéchrist. À travers bien des malentendus, son audience grandit en Allemagne.

Érasme estime que les thèses de Luther méritent d'être entendues et plutôt modérées que condamnées. Tandis que, pour Luther, la réforme impose des ruptures inévitables, Érasme est convaincu que la concorde est une exigence évangélique. Or le maintien de la paix demande de la patience, comme la sauvegarde de l'unité exige de supporter une certaine diversité, car notre connaissance est imparfaite.

Ces divergences ont des racines profondes. Dès 1517, Luther pense qu'Érasme « ne promeut pas assez le Christ et la grâce de Dieu ». Dieu, insiste Érasme, se révèle progressivement à travers une histoire, dont il emprunte et respecte les méandres. Comme les Pères l'ont noté, Dieu « balbutie », il « s'adapte » aux conditions concrètes des hommes auxquels il s'adresse et par l'intermédiaire desquels il consent à passer. La pédagogie divine manifeste la patience de Dieu : l'Antiquité païenne est une « préparation à l'Évangile » ; des hommes créés à l'image de Dieu portent des ébauches de vérité, que la foi chrétienne assume et parachève. Certes, la sagesse de Dieu est folie pour les hommes, mais le Christ attire tout à lui, récapitule et réconcilie tout en lui (Jn 12,32 ; Ep 1,10 ; Col 1,20). Ainsi, la Parole de Dieu s'est faite parole d'homme et finalement Dieu s'est fait homme. Jésus lui-même a adopté le langage d'un temps et d'un lieu. L'historicité de la révélation s'inscrit dans l'ordre de la création et de l'Incarnation. Ces médiations humaines et historiques expliquent à la fois la nécessité de réformes, à la lumière de l'Évangile, et l'attention due à la

tradition qui a porté cet Évangile. L'histoire continue, l'Esprit saint n'abandonne pas l'Église dans sa marche, mais l'appelle sans cesse à se purifier, à se convertir.

En 1524, Érasme affronte Luther sur un sujet décisif, dans un *Essai sur le libre arbitre*. Il conclut que l'homme peut modestement coopérer à son salut avec la grâce de Dieu. Par le péché, l'homme n'a pas tout perdu de sa ressemblance originelle avec Dieu. C'est Dieu qui le sauve, par amour, mais en le respectant et en se l'associant. La « philosophie du Christ » n'écrase pas, mais « restaure la nature qui a été créée bonne » – saint Thomas, déjà, l'avait souligné. Certes, la question est difficile. Érasme n'a voulu que comparer les arguments, analyser les données variées de l'Écriture et de la tradition. Loin d'être toujours claire, l'Écriture, dit-il, est sujette à interprétation, en raison de son inscription dans l'histoire et dans le langage humain et du fait de la profondeur des mystères livrés à ces médiations. Comment croire que l'Église aurait erré, jusqu'à nous, sur un point capital ? Tentons de suivre le Christ, confiants dans son aide et sa miséricorde, non dans nos obscurs mérites et sans prétendre tout savoir, mais en travaillant librement à mieux savoir.

À cet examen critique (*diatribè*), Luther répond par un traité *Du serf arbitre*. Il s'agit là d'une affirmation (*assertio*), car la Parole de Dieu ne souffre ni hésitation ni compromis, elle éclate comme la foudre, tranche comme le glaive, réduit à néant les prétentions d'une nature pervertie et les balbutiements de l'histoire. Elle ne peut que susciter désordre et tumulte, et non la concorde, car Dieu et le monde s'opposent comme Dieu et Satan. Or toute l'Écriture affirme clairement la déchéance totale de l'homme naturel, la souveraineté, la sainteté exclusive, l'altérité de Dieu et la justification par la foi seule. La foi elle-même est un don immérité du Dieu insondable. Depuis le péché, l'homme est semblable à une bête de somme, montée ou par Dieu ou par Satan. La prétention au libre arbitre le soumet à Satan. Affirmer l'homme, c'est nier Dieu. Érasme est donc un impie. Mais, si Luther confesse ici sa foi avec assurance, il déclare aussi, la veille de sa mort : « Nous sommes tous des mendiants. Voilà la vérité. »

Luther, d'allure plus prophétique qu'Érasme, oppose à la théologie de ce dernier une théologie radicale de la transcendance. Érasme fait de l'Incarnation le point culminant d'une histoire où se conjuguent transcendance et immanence. De la « folie de la Croix », ces deux

théologiens ne tirent pas les mêmes conséquences sur la condition de l'homme ni sur les modes de l'action divine. Entre la création et l'Incarnation rédemptrice, Érasme maintient une certaine continuité. Par souci d'assurer la plénitude de la Rédemption, Luther y voit surtout une rupture, une création toute nouvelle, sur les débris de l'ancienne. Ainsi, la foi du converti, captif de la vérité, s'oppose à l'humble quête du croyant qui chemine, sans y renoncer, vers une vérité qui se dérobe. Deux sensibilités, deux anthropologies ouvrent des voies différentes à une réforme également souhaitée. Beaucoup d'autres que Luther parmi les réformateurs protestants ont réservé aux travaux d'Érasme un accueil plus favorable, sans accepter sa pensée profonde. La Réforme catholique a surtout rejeté l'humaniste, mais, sans le dire, elle a parfois rejoint, dès le concile de Trente, puis avec François de Sales et les jésuites, quelques-unes de ses intuitions.

Il faudra attendre le XX^e siècle pour que soit reconnue à la pensée d'Érasme une portée théologique profonde, mieux accordée peut-être à une modernité pluraliste que celle de Luther, plus attaché à l'absolu de Dieu.

JEAN-PIERRE MASSAUT

Jusqu'au bout de l'Écriture Les radicaux des réformes

Dès les premières années des réformes nommées plus tard « protestantes » surgissent des dissidences multiformes. Nés aux côtés des réformateurs, convaincus de la faillite de l'Église médiévale, ces radicaux sont assez rapidement déçus par certaines hésitations ou « compromis » de Luther et de Zwingli (1484-1531), et suivent – par choix ou par nécessité – leur propre chemin.

Une première manifestation populaire voit le jour dans les années 1524-1525 : elle commence en Forêt-Noire, puis se diffuse en Allemagne méridionale et centrale, jusqu'au Tyrol. S'inspirant des écrits anticléricaux de Luther et de Zwingli, insistant sur le choix local des pasteurs, sur le droit de la paroisse à lire et interpréter l'Écriture, ainsi que sur la recherche d'une justice sociale inspirée par l'Évangile, le « mouvement paysan », animé aussi dans plusieurs régions par un certain millénarisme, se termine par un bain de sang et provoque le discrédit de la Réforme aux yeux des catholiques.

Dès lors, les « réformes » luthérienne et zwinglienne deviennent de plus en plus l'affaire des princes et des villes libres d'Empire. La dissidence qui survit prend le chemin de la clandestinité. Dans les décennies qui suivent, nous pouvons ainsi discerner au moins trois formes de « radicalisme » protestant.

Premièrement, plusieurs formes d'« anabaptisme » plus ou moins structurées voient le jour. À Zurich, les premiers anabaptistes sont de jeunes humanistes et disciples de Zwingli. Partageant l'aspiration d'autonomie

locale des paysans, Conrad Grebel, Felix Mantz et Balthasar Hubmaier affirment que le Nouveau Testament n'enseigne pas le baptême des nourrissons. De plus, le principe réformateur de la « foi seule » les encourage à considérer l'engagement individuel comme la condition nécessaire d'un baptême d'adulte, alors vécu en connaissance de cause. Les premiers baptêmes donnés sur la confession de la foi ont lieu en janvier 1525 à Zurich. Même si, dès le début du mouvement, on trouve chez la plupart une non-violence de principe fondée sur une lecture érasmiennne des enseignements du Christ, ceux qui sont désormais désignés comme « rebaptiseurs » sont associés au mouvement paysan et considérés comme dangereux. Sous la direction de l'ancien prieur bénédictin Michaël Sattler, l'anabaptisme suisse – désormais hors la loi – se structure et survit grâce aux principes élaborés dans l'« entente fraternelle » de Schleithem, en février 1527 : baptême des croyants, discipline exercée en son sein par la communauté, séparation d'avec le monde, refus de la violence et du serment, choix local du pasteur.

Au même moment, une autre forme d'anabaptisme plus « mystique » voit le jour en Allemagne du Sud et en Autriche. Celle-ci survit de façon structurée dans le mouvement « houthérien » (Jacob Hutter) en Moravie. Le partage intégral des biens, d'après le modèle de la première Église de Jérusalem, fait partie de l'ecclésiologie non violente et séparatiste de ces anabaptistes.

Stimulée par la pensée de Melchior Hoffman, une forme « millénariste » de l'anabaptisme naît aussi aux Pays-Bas. Attendant le retour du Christ, le courant se consolide en 1534-1535 à Münster, en Westphalie. Ce royaume effraya l'Europe chrétienne dans son ensemble et, comme le mouvement paysan, se termina dans le sang et la violence. À la suite de ce désastre et sous la direction de Menno Simons, prêtre devenu anabaptiste en 1536, le mouvement anabaptiste néerlandais et flamand se structure lui aussi autour de la non-violence évangélique et d'une Église non liée à l'État. Avec le temps, ces anabaptistes seront appelés « mennonites ».

Une deuxième branche de protestantisme radical est souvent appelée « spiritualiste ». Réagissant aux divisions et aux conflits concernant les choses « extérieures » ou « matérielles », le spiritualisme met l'accent sur le côté intérieur et spirituel de la foi chrétienne. Ces hommes ne se satisfont ni

du *sola fide* de Luther (le principe selon lequel la foi seule est source de salut) ni du principe catholique de l'*ex opere operato* (qui veut que le sacrement soit efficace par sa mise en acte elle-même, indépendamment de celui qui le donne et même de celui qui le reçoit). À leurs yeux, si le dernier conduisait au salut par les œuvres, le premier favorisait le laxisme moral. Théologiquement, ces hommes se réclament de l'« Écriture seule », mais sont aussi attirés ou influencés par l'intériorisation de la foi présente chez un Érasme ou par la mystique médiévale. Comme l'anabaptisme, le spiritualisme connaît des expressions multiples. Les premières se manifestent autour de Luther, chez des hommes comme Thomas Müntzer ou Andreas Carlstadt, qui critiquent les hésitations de Luther et s'identifient au « peuple ». Si Carlstadt ne s'engage pas directement dans le mouvement paysan, Müntzer en devient l'un des meneurs dans les régions les plus directement influencées par Luther. Convaincu que Luther mettait en place une nouvelle élite de théologiens formés à l'Université et seuls habilités à interpréter correctement l'Écriture, Müntzer parle de la présence du Christ intérieur chez tous les fidèles, donnant ainsi un accès direct à Dieu aux paysans qui ne savent pas lire.

Si le spiritualisme de Müntzer finit par encourager la violence des paysans révoltés, il existait ailleurs des formes plus « pacifiques » de cette tendance, chez des hommes comme Hans Denck et Sebastian Franck. De même, le théologien laïc silésien Caspar Schwenckfeld, qui se trouve à Strasbourg au début des années 1530, prône un christianisme totalement intérieur, prétendant que le véritable baptême est celui de l'Esprit, que la véritable eucharistie n'a pas besoin d'éléments sensibles et que la véritable Église de Jésus-Christ n'a pas besoin de structures visibles. Son mouvement attire des gens instruits et survit dans de petits cercles ici et là en Allemagne du Sud.

Si les spiritualistes, par principe, ne forment pas de groupe structuré, il est possible de discerner des traits communs : refus d'une monopolisation des moyens du salut par l'institution, sensibilité à l'expérience individuelle et à l'intériorité de la foi, refus d'une théologie de la prédestination.

Troisièmement, durant les années 1550 émergent des mouvements appelés parfois « antitrinitaires ». Le premier exemple bien connu en serait le courant mené par Michel Servet (1511-1553), médecin et théologien espagnol qui s'intéresse intensément aux débats théologiques d'alors.

Notons d'abord que, jusqu'en 1492, la théologie a été confrontée en Espagne à la présence de juifs et de musulmans rassemblés par leur rejet de la doctrine trinitaire. Lorsque Servet se met à étudier l'Écriture de près, il aboutit au constat que les catégories christologiques de Nicée-Constantinople n'ont pas de fondement biblique. Pour Servet, la bonne christologie se fait à partir du Jésus historique et d'une interprétation rigoureuse de la Bible.

Il existait aussi en Italie un courant « hétérodoxe » refusant le concept de Trinité. Après la mort de Servet sur le bûcher à Genève, certains de ses membres – Celio Secondo Curione, Camillo Renaro, Lelio Sozzini – trouvent refuge en Europe centrale et orientale (Lituanie, Pologne, Moravie, Transylvanie). Ils ont pour premier terrain d'action les jeunes Églises calvinistes, au sein desquelles naît une aile antitrinitaire qui finit par devenir « unitarienne » et, vers la fin du XVI^e siècle, « socinienne ». Certaines de ces communautés partagent aussi certains traits théologiques et éthiques des courants anabaptistes.

En dépit de leur diversité, ces courants dissidents prennent tous leur point de départ dans les principes de l'Écriture seule et de la foi seule. Même si les mouvements réformateurs officiels ne les reconnaissent pas, les dissidents sont « protestants ». Si nous ne pouvons pas évoquer un mouvement homogène – certains historiens parlent de « Réforme radicale » ou d'« aile gauche de la Réforme » –, il est cependant possible de reconnaître que des éléments communs traversent plus ou moins cet ensemble dispersé : une lecture biblique débarrassée des concepts de la théologie médiévale, une critique de la doctrine luthérienne de la justification, le refus de la synthèse institutionnelle « constantinienne » et une éthique souvent fondée sur la vie à la suite du Christ.

NEAL BLOUGH

Calvin

Élection, vocation et travail

Au nom de Calvin, de son vivant déjà et plus encore par la suite, est associé le mot de « prédestination », venu d'Augustin, avec son double visage : élection et damnation. La prédestination divine confirme en la radicalisant la doctrine du salut par la « grâce seule », sans les œuvres et les mérites de l'homme. Depuis Max Weber (*L'Éthique protestante et l'Esprit du capitalisme*, 1905), prédestination calviniste et « esprit du capitalisme » forment un couple improbable, assorti par une éthique de la réussite professionnelle. En fait, la thèse de Weber est fondée sur les écrits de pasteurs calvinistes anglais du XVII^e siècle, qu'il a pris soin de distinguer de la doctrine de Jean Calvin (1509-1564). Peut-on trouver chez Calvin la matrice thématique nouant la théologie de la prédestination et l'éthique économique ? Dans les textes où Calvin traite de la prédestination, l'élection est liée à la « vocation », productrice d'œuvres ; mais c'est dans d'autres textes que le thème de la vocation, au sens de « profession », est lié à une éthique du travail.

Élection et vocation

S'appuyant sur les Épîtres pauliniennes, Calvin articule élection et vocation : l'élection est dévoilée à chacun, intimement, par la « vocation »

(de *vocare* , « appeler »), l'appel de Dieu à la conversion et à la « sainteté », ou plus exactement à la « sanctification » ou « régénération ».

À une ou deux reprises, dans son œuvre, Calvin a évoqué sa propre « conversion subite » : c'est Dieu qui a fait passer le jeune étudiant du monde des « superstitions » de l'Église traditionnelle, qu'il était incapable de quitter de lui-même, au « goût et [à la] connaissance de la vraie piété ». Calvin sait que son expérience – un retournement décrit comme une illumination à la fois intellectuelle et spirituelle – n'est pas un cas singulier. Ses contemporains, lecteurs de Luther, Zwingli et d'autres, ont découvert comme lui une compréhension nouvelle de l'homme devant Dieu, de la foi, de l'Évangile. Dans son *Épître au cardinal Sadolet* (1539), Calvin fait ainsi parler un double : en dépit de résistances, « j'ai ouvert les oreilles et souffert d'être enseigné [par les "nouveaux prédicateurs"]. Moi donc [...], étant véhémentement consterné et éperdu pour la misère en laquelle j'étais tombé [...], je n'ai rien estimé m'être plus nécessaire, après avoir condamné en pleurs et gémissements ma façon de vivre passée, que de me [...] retirer en la tienne, [Seigneur] ».

Pour Calvin, cette libération par grâce – ou « justification par la foi » – n'est pas une fin mais un début. Retiré de l'« abîme de perdition », le croyant (l'élus) commence à vivre de la vie nouvelle. Dans ce processus, c'est encore Dieu qui a l'initiative : « Il l'a régénéré et reformé en une nouvelle vie. » La « régénération » concerne la « vie chrétienne » tout entière : il s'agit de « chercher et connaître la volonté de Dieu », résumée dans le « sommaire de la Loi », le double commandement de piété et de charité ; autrement dit de « renoncer à nous-mêmes », de « porter la croix du Christ », de servir Dieu et le prochain. Les consciences libérées du joug de la Loi et du souci des œuvres méritoires obéissent librement à la Loi, pour rendre gloire à Dieu.

Si la foi n'est pas « oisive », mais travaille et produit des fruits, des « bonnes œuvres », est-ce à dire que les œuvres bonnes des fidèles sont des signes de l'élection divine ? Pour les puritains selon Max Weber, angoissés par la prédestination, les œuvres, fruits de la « foi efficace », la « conduite de vie du chrétien qui sert à accroître la gloire de Dieu », objectivent la « certitude du salut ». Pour Calvin, en revanche, les œuvres des saints, toujours entachées de péché, ne peuvent être des signes sûrs de l'élection. Le seul « témoignage d'élection » à la conscience des fidèles est la

« vocation des élus », la Parole de grâce entendue, reçue, « scellée en nos cœurs » : « En touchant les hommes au vif pour les faire venir à lui, il déclare son élection qui auparavant était secrète. » Ce point étant acquis, « la conscience se peut aussi fortifier par la considération des œuvres », comme « fruits de leur vocation », mais il s'agit là d'une confirmation secondaire. En court-circuitant le « témoignage intérieur du Saint-Esprit », les puritains anglais ont, eux, mis en avant les œuvres pour conquérir la certitude subjective de l'élection, des œuvres mises en système, le « travail sans relâche dans un métier » ou une vocation.

Le travail comme vocation

Sur le thème du travail comme vocation, Calvin est redevable à Luther : le travail est une « vocation » de Dieu, donnée à l'homme (Adam) avant la chute, pour empêcher l'« oisiveté ». La « vocation » est ici comprise au sens de l'apôtre Paul (1 Co 7,17-20), comme la façon de vivre à laquelle Dieu appelle chacun : « je veux que tu vives ainsi ou ainsi », dans un état (père de famille, serviteur...), un « office » (magistrat) ou un métier. Les métiers « utiles », au « profit de tous », sont « approuvés de Dieu », donc sont des vocations. La hiérarchie traditionnelle des genres de vie se trouve ainsi inversée. L'état monastique, la « vocation religieuse », n'est plus l'« état de perfection chrétienne », l'idéal de contemplation est qualifié d'oisiveté égoïste. Ce sont les métiers des laïcs (ou leur travail en général) qui sont appelés « vocations ».

Calvin identifie la dimension propre de la vocation à la « communication mutuelle entre les hommes », à l'excellence des différents métiers dans leur interactivité. Il se montre ainsi plus ouvert que Luther aux réalités du monde moderne, le commerce et le maniement de l'argent en général. « Si donc on dispute de la marchandise, on dira que c'est une vocation sainte, que Dieu approuve et qui est utile, voire nécessaire à tout le genre humain ; et quand un homme s'en mêle, qu'il s'y doit appliquer comme s'il servait à Dieu [...]. Ainsi donc les marchands doivent servir Dieu en leur état, sachant qu'il les a appelés et qu'il les veut conduire par sa parole. »

On sait aussi que, sur le prêt à intérêt, le profit de l'argent, Calvin a ouvert une brèche dans la position traditionnelle des théologiens, arc-boutés sur Aristote, l'Ancien Testament et les Pères. Il écarte, en exégète, les objections bibliques, puis réfute, au nom de l'équité, l'idée selon laquelle l'intérêt serait contre nature, au motif que l'argent ne peut produire de fruit par lui-même. Les obstacles de la tradition étant levés, la voie est libre pour le prêt à intérêt ou le crédit, dès lors que l'argent prêté va servir à produire un gain pour l'emprunteur (prêt de production). « Ne pas laisser l'argent oisif », c'est l'une des formules de Calvin, encourageant l'un de ses amis, marchand fixé à Strasbourg, à emprunter pour faire des affaires.

Ce dynamisme prolifique, socialement utile, du travail, valorisé en opposition avec l'« oisiveté » statique, n'est pas la seule consonance entre Calvin et les calvinistes anglais décrits par Max Weber. Dans le chapitre de son *Institution de la religion chrétienne* (1541) consacré à la « vie chrétienne », Calvin pose des règles d'éthique, du « bien ordonner sa vie », qui peuvent préfigurer l'éthique puritaine du travail professionnel : l'ascèse dans le monde (« usant du monde comme n'en usant pas », 1 Co 7, 29-31) ; l'idée d'un « dépôt dont il nous faudra une fois rendre compte » ; enfin le « service de notre vocation », c'est-à-dire la considération de la vocation particulière de chacun, comme cadre de ses actes, règle qui oriente et organise ses œuvres tout au long de sa vie.

Sur les deux couples thématiques au cœur du modèle weberien de l'éthique calviniste-capitaliste – élection et vocation, travail et vocation particulière –, les proximités ne manquent pas entre Calvin et les calvinistes du XVII^e siècle. Néanmoins, on ne lit pas dans les textes de Calvin cet hymne au travail sans relâche, qui est propre aux puritains, pas plus qu'on n'y trouve trace du ressort qui fait selon Weber le lien entre la théologie calviniste et l'« esprit du capitalisme », le besoin de conquérir par les œuvres la certitude de l'élection. Il n'est donc pas surprenant que Weber n'ait pas enrôlé le réformateur de Genève dans sa démonstration.

MARIANNE CARBONNIER-BURKARD

La voie moyenne anglicane

Une lente construction

Même si elle est liée à des facteurs sociaux, économiques et, évidemment, religieux, l'origine de la Réforme anglicane est d'abord dynastique. Le roi Henri VIII estima indispensable d'affermir la jeune dynastie des Tudor en lui assurant un successeur mâle. N'ayant eu qu'une fille de son mariage avec Catherine d'Aragon, il n'arriva pas à obtenir du pape la déclaration de nullité de cette union. Henri décida alors, en 1534, au terme d'une longue enquête sur un cas difficile de droit matrimonial, de rapatrier sa « grande affaire », comme on disait alors, vers l'Église d'Angleterre dont il devenait, après le Christ, le chef suprême.

La couronne anglaise s'était pourtant montrée des plus zélées dans la défense de la foi romaine, contestée par Luther et ses partisans. Deux figures l'illustrent bien : John Fisher, évêque de Rochester, et surtout un laïc, Thomas More, auteur de l'*Utopie* (1516) et « jumeau » d'Érasme, dont il partageait l'idéal d'humanisme chrétien. Henri VIII lui-même, qui se voulait théologien, signa un ouvrage pour réfuter Luther, occasion pour le pape Léon X de lui accorder le titre longtemps sollicité de « Défenseur de la foi ».

La « réforme henricienne » (1534-1547)

Le « divorce » du roi, qui rendait possible son mariage avec Anne Boleyn, dont il était amoureux, entraîna à la fois la séparation d'avec Rome

et le rapprochement avec ceux qui, depuis les années 1520, essentiellement à Cambridge, professaient les idées luthériennes. Ces avocats d'une Réforme protestante, dont John Wyclif avait posé les fondements au XIV^e siècle, furent William Tyndale, qui traduisit la Bible en anglais, Hugh Latimer et, surtout, Thomas Cranmer, prêtre savant et souple politique, marié en secret en 1532 avec la nièce du réformateur allemand Osiander. Nommé archevêque de Cantorbéry par Henri VIII, Cranmer devint l'artisan le plus efficace de la diffusion des idées protestantes en Angleterre. En 1534, le Parlement approuva l'Acte de suprématie sur l'Église anglicane. Au début de l'été 1535, parce qu'ils n'avaient pas voulu prêter le serment qu'il exigeait, le roi fit exécuter John Fisher, puis Thomas More qui avait été son chancelier de 1529 à 1532.

Thomas Cromwell fut chargé de gérer les changements et mena une politique systématique de propagande en faveur des idées nouvelles. Cependant, ce furent les opérations de suppression des monastères, entre 1536 et 1539, avec le transfert de leurs propriétés à la couronne et à des bénéficiaires privés, qui lièrent durablement la « réforme henricienne » à une classe ayant tout à gagner au maintien du nouvel état de choses. Il y eut pourtant un mouvement de résistance d'une ampleur qu'on a sous-estimée. Les meneurs du « Pèlerinage de Grâce », qui toucha surtout le Yorkshire et le Nord de l'Angleterre (1536-1537), furent exécutés.

Artisan d'un rapprochement avec les princes protestants dont, après l'exécution d'Anne Boleyn et la mort de Jane Seymour, le quatrième mariage du roi avec Anne de Clèves devait être le symbole – mais il s'avéra désastreux, Cromwell fut accusé de trahison et condamné à mort en 1540. Un an auparavant, par un mouvement de balancier qui caractérise toute cette période, le souverain avait imposé les Six Articles, de tonalité moins protestante, pour remplacer les Dix Articles de 1536.

Avec ce « national-catholicisme », Henri VIII semblait déjà rechercher la « voie moyenne » que l'anglicanisme va ensuite revendiquer. Tyrannique mais habile, cette politique pouvait contenter à la fois ceux qui, tout en acceptant ou souhaitant la séparation d'avec Rome et une réforme dans l'Église, tenaient à leurs croyances traditionnelles et ceux qui, de conviction protestante, pouvaient encore espérer l'avènement d'une révolution religieuse.

Désormais pourvu d'un héritier par Jane Seymour (en 1537), Henri VIII, préparant sa succession, privilégia dans l'organisation du Conseil de régence la famille de cette épouse bien-aimée qui était morte peu après l'accouchement. C'était en fait programmer le triomphe des doctrines calvinistes après sa mort, en 1547.

Le règne d'Édouard VI et les années protestantes (1547-1553)

Un tableau allégorique qui se trouve à la National Portrait Gallery de Londres décrit avec une belle économie de moyens ce que voulut être le court règne d'Édouard VI (1547-1553), parvenu au trône à l'âge de dix ans et souvent comparé à Josias, l'enfant-roi qui, dans l'Ancien Testament, est le restaurateur de la Loi en Israël. À la gauche du tableau, le roi Henri VIII, couché sur son lit de malade, désigne du doigt son jeune fils Édouard qui se tient au centre, assis sur un trône au-dessous duquel gît le pape, terrassé par une grande Bible ouverte. Près de lui, on lit les mots « idolâtrie » et « feinte sainteté ». Deux moines, reconnaissables à leur tonsure, s'enfuient. À droite, on voit huit personnages à la mine grave, dont un évêque, sans doute Cranmer. Au-dessus d'eux, tableau dans le tableau, des hommes renversent une statue de la Vierge.

L'influence de Calvin est connue par ses lettres adressées à Édouard VI lui-même. Martin Bucer, le réformateur de Strasbourg, qui avait trouvé refuge à Cambridge, est l'inspirateur du rituel d'ordination des prêtres. Mais le maître d'œuvre de la réforme liturgique en langue anglaise fut Thomas Cranmer, bon connaisseur de la tradition mais aussi créateur. Personnellement proche d'une conception symbolique de l'eucharistie, il fut l'auteur principal du Livre de prière commune (*Prayer Book*) en 1549, puis d'un Second Livre, de tendance plus explicitement protestante, en 1552, ainsi que des Quarante-deux Articles de foi de 1553. Peu auparavant, une campagne iconoclaste détruisait les autels de pierre, remplacés par des tables.

Après la chute du duc de Somerset, en 1550, le pouvoir fut pris par John Dudley, qui réussit à persuader Édouard VI d'évincer de sa succession

Marie, la fille de Catherine d'Aragon, restée fidèle à la foi catholique. À la mort de son frère, en juillet 1553, Marie, soutenue par les partisans de l'ordre ancien, réussit à s'imposer. Parvenue au trône, elle rétablit les liens brisés de l'Angleterre avec l'Église de Rome après vingt ans de schisme.

Marie Tudor et les années romaines (1553-1558)

Marie avait jusqu'alors vécu dans le souvenir de sa mère qui avait été bafouée. Elle restait proche des Habsbourg d'Allemagne et d'Espagne, qui lui paraissaient le meilleur soutien du catholicisme en Europe. La politique de Marie contre les partisans du protestantisme ne se durcit vraiment qu'après les révoltes qui s'élevèrent dans le Sud de l'Angleterre. C'est alors que furent exécutés Cranmer et Latimer, qui n'avaient pas pris le chemin de l'exil comme tant d'autres.

Marie s'appuya sur Reginald Pole, allié par sa mère à la famille royale et, à ce titre, banni par Henri VIII. Légat du pape, archevêque de Cantorbéry, Pole réconcilia solennellement l'Angleterre avec Rome (1556). Ce théologien humaniste, qui avait participé au concile de Trente, entreprit de façon étonnamment rapide une réforme catholique, anticipant par exemple la création des séminaires de prêtres. Cependant, la poursuite des hérétiques entretint un sentiment anticatholique et contribua à l'impopularité grandissante de la reine. Mais l'opinion rejeta surtout le mariage de Marie avec celui qui devint roi d'Espagne sous le nom de Philippe II, même si, diplomatiquement, ce choix pouvait parfaitement se défendre. Ce furent toutefois en novembre 1558, la mort de la reine, restée sans descendance malgré son désir presque désespéré d'en avoir, et, quelques heures après, celle de Reginald Pole, qui déterminèrent un nouveau basculement religieux avec l'avènement d'Elizabeth.

Elizabeth et le primat du politique (1558-1603)

L'une des rares choses que l'historien puisse affirmer des convictions d'Elizabeth, la fille d'Henri VIII et d'Anne Boleyn, c'est l'admiration qu'elle voua toute sa vie à son père et sa volonté de l'imiter. C'est à elle que l'on doit l'établissement d'une *via media* entre un protestantisme radical et le catholicisme romain. Dès le début du règne, le rétablissement, à quelques modifications près, du Livre de prière commune de 1552 montra que l'orientation protestante reprenait sa place dans l'équilibre religieux et politique de l'Angleterre, au cours d'un des plus grands règnes de son histoire.

En janvier 1559, le Parlement vota un nouvel Acte de suprématie supprimant la juridiction pontificale mais remplaçant le titre de chef suprême de l'Église d'Angleterre par celui, moins offensif, de gouverneur, ce qui n'empêcha pas Pie V d'excommunier la reine. Les Trente-neuf Articles, rédigés en 1563 et adoptés en 1571, présentèrent la doctrine moins comme un credo qu'à travers une série de positions sur les controverses théologiques du moment. Les articles sur la prédestination, chère aux protestants, ou sur l'eucharistie, qui préoccupait les catholiques, étaient rédigés de manière à être diversement interprétés.

Ce compromis religieux fut défendu par le théologien Richard Hooker. Contre les puritains, il justifie la structure épiscopale dont la reine voulut établir la continuité apostolique par l'ordination de Matthew Parker en 1559 comme archevêque de Cantorbéry. Hooker voulait surtout montrer la nécessité d'harmoniser le droit positif à la fois avec la loi naturelle et avec les prescriptions de la Bible. Le gouvernement de l'Église devant s'adapter aux circonstances, on pouvait justifier la réforme anglicane sans la couper de l'institution médiévale.

Soutenue, dans un royaume stable, par une liturgie que servirent les plus grands musiciens du temps, comme Tallys ou Byrd, cette synthèse permit à l'anglicanisme de s'implanter durablement, au prix d'ailleurs d'un durcissement anticatholique et d'une exigence plus grande de conformité à la fin du règne. Ce protestantisme modéré devait être menacé par les crises politiques et religieuses du siècle suivant.

GUY BEDOUELLE

II

Rivalités et combats

Ignace de Loyola et l'aventure jésuite

Iñigo López de Oñaz y Loyola (1491-1556) est envoyé à quinze ans au château d'Arévalo, chez Juan Velázquez de Cuéllar, un parent, grand argentier de Castille et membre du Conseil royal. Après avoir passé dix ans dans l'administration auprès de ce fonctionnaire, il devient diplomate au service de Manrique de Laras, duc de Nájera et vice-roi de Navarre, un autre parent. En 1521, il est blessé durant le siège de Pampelune. Reconduit à Loyola, il se convertit. Il se rend à Montserrat, un foyer de la *Devotio moderna*, puis à Manresa, où sa vie prend un tour mystique, enfin à Jérusalem, sur les traces du Christ. À son retour, souhaitant « aider les âmes », il étudie à Barcelone, Alcalá et Salamanque. Mais certains excès le font prendre pour un *alumbrado* (illuminé hérétique) et il doit se justifier devant l'Inquisition.

En 1528, à Paris, il acquiert rapidement au collège de Montaigu le niveau requis en latin, grammaire et rhétorique pour s'inscrire à la faculté des arts. Il entre ensuite à Sainte-Barbe, un collège novateur où il croise Calvin. Il est reçu maître ès arts en mars 1534. Au 15 août suivant, à Montmartre, avec six amis qui ont fait les *Exercices spirituels*, il s'engage à vivre l'Évangile dans la chasteté et la pauvreté, à aller à Jérusalem ou, si cela est impossible, à demander au pape à être envoyé chez les infidèles. Peu après, lors de l'affaire des Placards et de la répression royale, les compagnons travaillent à la réconciliation des luthériens tout en étudiant la théologie chez les dominicains et les franciscains, ainsi qu'au collège de

Navarre et en Sorbonne. Ils s'intéressent alors à l'Écriture ainsi qu'aux Pères et certains d'entre eux, férus de grec, vont écouter les lecteurs royaux.

En 1537, tous sont à Venise pour y attendre un bateau pour Jérusalem. Ceux d'entre eux qui ne sont pas prêtres se font alors ordonner. Ne parvenant pas à s'embarquer, les compagnons se rendent près du pape, qui les envoie en mission en Italie : les uns donnent les *Exercices* (ils proposent aux fidèles des retraites à la manière d'Ignace de Loyola), les autres prêchent ou enseignent les Écritures, mais tous s'adonnent aux œuvres de miséricorde. En 1539, après une longue délibération, ils choisissent de devenir religieux. L'originalité de leur propos est de se présenter comme un corps international bien structuré, uni par une profonde amitié et une forte spiritualité, celle des *Exercices*, de manière à pouvoir se disperser à la demande du pape ou de leurs supérieurs. L'empreinte des *Exercices spirituels*, édités en 1548, est telle que, bientôt, cette méthode d'accès à la vie spirituelle devient l'une des caractéristiques du catholicisme moderne. Pour Ignace et ses compagnons, il s'agit d'un itinéraire que l'on suit à la lumière de l'Évangile, tout en étant guidé discrètement par une personne qui les a déjà pratiqués. En faisant les *Exercices*, chacun est ainsi invité, en toute liberté, à s'unir à Dieu et à trouver sa vocation propre, dans la société comme dans l'Église.

Les jésuites sont approuvés en 1540 par Paul III. En 1546, ils décident d'ouvrir des collèges et de donner à leur apostolat un quadruple visage : l'enseignement universitaire, l'accompagnement spirituel, les prédications missionnaires et les œuvres de miséricorde.

En France, l'entrée des jésuites est difficile. On leur reproche la nouveauté de leur institut, son ultramontanisme (ou son allégeance exclusive au pape) et son caractère international. Malgré l'appui de plusieurs cardinaux, leur désir de fonder des collèges est mal reçu. On estime suffisante la présence des mendiants dans les universités et on juge exorbitant leur souhait d'enseigner les arts et les lettres. Ils obtiennent un statut légal en 1561, mais il leur faudra vingt ans encore pour s'implanter vraiment. En 1582, ils sont trois cents, répartis en trois provinces. Leurs fondations, décidées par le seul général, sont motivées par le désir d'accomplir le « bien le plus universel » avec un maximum d'efficacité. Dans cette stratégie, la lutte contre les hérésies est loin d'être le seul objectif et plusieurs raisons poussent les jésuites vers les universités : leur

désir humaniste d'unir fortement la culture et la religion ainsi que leur volonté d'être présents en ces lieux d'où se propagent les réformes. Mais ils ont d'autres motifs encore, comme celui de recruter des étudiants brillants.

En 1594, le parlement de Paris, toujours hostile, met à profit l'attentat contre Henri III pour expulser les jésuites de son ressort, sans toutefois parvenir à décider les parlements de Toulouse et de Bordeaux à le suivre. En 1603, Henri IV rétablit la Compagnie et s'institue son protecteur. Louis XIII et Louis XIV ont suivi la même politique : en 1616, l'assistance de France compte cinq provinces. Désormais, la Compagnie ne connaît plus de modifications substantielles. En 1762, les jésuites sont 3 049, répartis en 161 maisons, dont 91 collèges et 20 séminaires où résident les régents et les professeurs, les écrivains et les savants, mais aussi les prédicateurs et les missionnaires.

Durant le premier tiers du XVII^e siècle, les jésuites français saisissent le relais mystique fourni par leurs compagnons espagnols et italiens. La spiritualité ignacienne connaît alors de grands développements non seulement dans l'ordre, en Bretagne, dans le Bordelais et dans les missions, mais aussi à l'extérieur, dans les congrégations mariales et les associations d'amis, liées aux résidences ou aux collèges. Les théologiens jésuites soulignent dans les débats l'importance de l'Écriture et des Pères, mais certains d'entre eux s'engagent aussi dans les discussions sur la grâce et la liberté laissées pendantes par le concile de Trente. Formés par les *Exercices*, ils ne peuvent admettre que les hommes n'aient pas part à leur salut. Ces positions leur vaudront des déboires avec les dominicains, les augustinien et, plus précisément, avec Pascal et Port-Royal. Les savants jésuites font preuve de moins d'audace, en tentant avec Tycho Brahé un compromis entre Ptolémée et Copernic.

Les jésuites français sont en Amérique du Nord, dans les pays du Levant et en Extrême-Orient. De ces missions lointaines, ils s'entretiennent souvent dans leur correspondance avec les savants de Paris, Londres et Moscou. Mais, en 1685, alors qu'une dizaine d'entre eux s'embarquaient pour le Siam et la Chine, à la demande de Louis XIV, leur situation redevient difficile en France, le roi supportant mal leur soumission au pape.

Cette affaire réglée par le père de la Chaise, le confesseur royal, une autre se déclare.

Au moment où elle éclate, en 1730, la Compagnie ne perçoit pas sa fragilité. Ses collèges sont peu adaptés au moment où l'État-nation cherche à prendre en main l'enseignement. Leur fonctionnement financier se fragilise aussi. La fin du système bénéficiaire marque le début des difficultés de la Compagnie. La faillite La Valette, à la Martinique, est un exemple de ses inadaptations. L'assaut est donné aux jésuites sur le principe de la « solidarité » financière. Or, si les magistrats savent qu'en droit chaque maison est autonome et ne peut être propriétaire, ils savent aussi que, dans les faits, cette structure juridique n'est pas appliquée. La maladresse des jésuites a été de s'en remettre au parlement, mais surtout de ne pas s'en tenir aux faits.

Un mot d'ordre retentit alors : « Il faut détruire les jésuites ! » Les *Extraits des assertions dangereuses*, une « machine de guerre », sont édités mais, plus subtilement, certains veulent transférer à l'intérieur de l'État ce qui avait opposé jésuites et jansénistes dans l'Église. À la différence de Pascal, Le Paige, le janséniste qui mène l'affaire, ne s'en prend ni au laxisme ni au régicide ; il veut dénoncer le principe même des *Constitutions* de la Compagnie : leur despotisme. Après avoir hésité, le parlement de Paris rédige en 1762 un projet d'édit dénonçant la Compagnie comme l'exemple même du despotisme dans l'Église et l'État. Son désir n'est pas de s'en prendre aux jésuites mais au gouvernement dont ils sont prisonniers. Tous les parlements et toutes les cours souveraines adoptent la même démarche et, en 1764, la Compagnie n'a plus d'existence légale en France, malgré les protestations de Clément XIII et des évêques. Finalement, pressé par les Bourbons, Clément XIV supprime l'ordre en 1773. Mais, la tsarine ayant refusé cet acte, la Compagnie subsiste en Russie où elle est reconnue par Pie VI en 1801, avant de l'être universellement par Pie VII en 1814. Peu à peu, clandestinement ou non, la Compagnie revient alors dans ses terres d'origine.

PHILIPPE LÉCRIVAIN

Les Inquisitions à l'époque moderne

L'Inquisition n'est pas une création de l'époque moderne, mais elle connaît de profondes modifications au cours des XV^e et XVI^e siècles : en déclin en France, où les tribunaux royaux s'arrogent ses compétences, elle apparaît dans la péninsule Ibérique et se réorganise en Italie. Elle prend un nouveau visage, celui d'une institution centralisée et bureaucratique, fondamentalement liée à la croissance de l'absolutisme dans l'Église et dans l'État. Comme telle, elle est donc comparable à d'autres organismes de contrôle social qui se développent alors dans d'autres contextes : ainsi, le consistoire calviniste exerce un contrôle tatillon des mœurs et sanctionne durement les contrevenants. Mais les Inquisitions conservent leur spécificité : justice ecclésiastique et tribunal des consciences, elles définissent elles-mêmes les crimes dont elles ont connaissance ; elles s'appuient sur le bras séculier et, dans le cas ibérique, elles dépendent étroitement de lui, mais elles conservent aussi une autonomie qui fait d'elles de véritables pouvoirs locaux.

Une autre caractéristique de l'Inquisition moderne est son adaptation au cadre politique et national, qui justifie l'utilisation du pluriel. L'Inquisition espagnole est la première de ces Inquisitions modernes. En 1478, les Rois catholiques Isabelle et Ferdinand obtiennent du pape la nomination de juges ecclésiastiques chargés avant tout de surveiller les nouveaux chrétiens ou *conversos*, ces juifs convertis au christianisme, parfois depuis plusieurs générations, et soupçonnés de conserver en secret leur ancienne foi. Très rapidement, cette nouvelle instance se structure, avec un Inquisiteur

général, un conseil central, la *Suprema*, et des tribunaux régionaux. À la période de terreur qui marque les premières décennies, où plusieurs milliers de judaïsants ou supposés tels sont poursuivis, succède une phase de consolidation, durant laquelle le Saint-Office élargit son action vers des délits qui concernent aussi les vieux chrétiens (ceux auxquels on ne peut reprocher une origine juive ou musulmane), comme le blasphème, les pratiques superstitieuses ou les comportements sexuels. Le pouvoir de l'Inquisition en Espagne se manifeste de façon éclatante en 1559 quand l'archevêque de Tolède Bartolomé Carranza est arrêté pour soupçon d'hérésie. Cependant, la monarchie maintient sous un contrôle étroit cette institution, la seule qui échappe au morcellement juridique des divers royaumes qui la composent. Au Portugal, l'Inquisition obtenue en 1547 est de même nature qu'en Espagne. Les Inquisitions ibériques étendent leur juridiction sur les terres conquises outre-mer. À Mexico, Lima ou Goa, les inquisiteurs veillent à traquer l'immigration de chrétiens européens suspects, judaïsants ou sympathisants de la Réforme, et à sanctionner toutes les formes de métissages religieux produites par l'expérience coloniale.

L'Inquisition romaine a une autre origine et n'est pas liée de façon aussi étroite à un État. La crainte de la diffusion de la Réforme en Italie pousse le pape Paul III à créer en 1542 une congrégation de cardinaux ayant toute latitude pour enquêter et juger en matière d'hérésie. Cette nouvelle congrégation, dont l'empire s'étend théoriquement sur l'ensemble du monde catholique, à l'exception des terres soumises aux Inquisitions ibériques, n'exerce dans les faits sa juridiction qu'en Italie, où les tribunaux inquisitoriaux déjà existants lui sont subordonnés. Mais son existence modifie considérablement les équilibres de pouvoir au sein de la curie romaine. Bastion des intransigeants, le Saint-Office peut empêcher l'élection au pontificat de cardinaux soupçonnés de sympathies pour la Réforme, comme, en 1549, le cardinal anglais Reginald Pole, ou au contraire promouvoir des candidats issus de ses rangs : la plupart des papes de la seconde moitié du XVI^e siècle sont d'anciens inquisiteurs. Localement, les tribunaux inquisitoriaux démantèlent les groupes dissidents, qui succombent en quelques décennies sous leurs coups. L'Inquisition romaine élargit alors son champ d'action à d'autres délits religieux et s'intéresse, comme dans le cas ibérique, à des comportements

hétérodoxes qui n'ont rien à voir avec le protestantisme. Elle exerce désormais un contrôle intellectuel global, notamment sur la production et la diffusion des livres imprimés. Cette volonté d'imposer l'orthodoxie catholique dans tous les secteurs du savoir aboutit naturellement à une confrontation avec les innovations de la révolution scientifique qui débuta au XVI^e siècle, malgré le soutien d'une partie de l'Église romaine aux savants les plus illustres. Le procès fait à Galilée et la sentence rendue en 1633 illustrent de façon éclatante la rupture entre science et théologie provoquée par l'institution inquisitoriale et sa vision intransigeante des rapports entre foi et savoir.

Lorsque l'on parle de l'Inquisition, il faut à la fois éviter une réhabilitation qui serait parfaitement choquante et une légende noire qui travestit une réalité déjà terrible. L'institution inquisitoriale suscite dès l'époque moderne une vive répulsion au sein même du monde catholique et, de Naples aux Pays-Bas, la perspective de l'introduction de l'Inquisition a déclenché de véritables révoltes. Les reproches qui lui sont faits ne sont cependant pas ceux qu'un esprit actuel pourrait attendre. La pratique de la torture, par exemple, ne figure pas parmi les premières objections opposées aux Inquisitions modernes. Et il est vrai qu'elles la pratiquaient avec beaucoup plus de modération et de règles que les tribunaux laïques de l'époque. Après leurs premières décennies d'existence, où elles firent de nombreuses victimes (sans doute des milliers en Espagne, des centaines en Italie), les juridictions inquisitoriales ne condamnèrent plus à mort qu'assez rarement. Face aux dénonciations haineuses et intéressées, elles surent aussi mettre en place une procédure assez lourde de vérifications des témoignages, d'audition des accusés, qui avaient accès à une partie de leur dossier pour pouvoir se défendre. Cela évita aux pays soumis à l'Inquisition la folie des lynchages de sorciers et de sorcières qui toucha l'Europe du Nord entre 1550 et 1650 environ. L'Inquisition fut toujours très circonspecte devant les délits de sorcellerie et n'y manifesta jamais la férocité dont elle était capable en d'autres circonstances. Elle fut parmi les premières juridictions dans le monde catholique à douter de la réalité du sabbat ou du pacte diabolique.

Si la pratique inquisitoriale est apparue comme particulièrement terrifiante à l'Europe de la première modernité, c'est en raison d'autres

aspects que ceux développés, parfois de façon fantaisiste, par la polémique anticatholique du siècle des Lumières et de l'époque contemporaine. Le secret de la procédure, où l'accusé ne connaît pas le délit qui lui est reproché et le nom de ceux qui l'ont dénoncé, où il promet lui-même de ne rien dire du déroulement du procès, quelle qu'en soit l'issue, suscite une profonde angoisse chez les justiciables de l'Inquisition. L'infamie sociale attachée à une condamnation par le Saint-Office est plus douloureuse que la dureté de la peine elle-même : mises en scène lors des autodafés, où les condamnés devaient abjurer publiquement, même s'ils n'étaient ensuite soumis qu'à des peines légères, les sentences de l'Inquisition frappaient d'ignominie leurs victimes et leur descendance. Enfin, sur le plan intellectuel, les Inquisitions n'ont certes pas étouffé toute création dans les pays qui leur étaient soumis, mais elles ont favorisé l'émergence d'une forme de conformisme religieux et d'autocensure qui, pour certains historiens, a contribué au déclin de l'Espagne, du Portugal ou de l'Italie aux XVII^e et XVIII^e siècles. L'évaluation globale des Inquisitions à l'époque moderne et de leur impact reste cependant une gageure, en raison de la masse de documents laissée par ces institutions tatillonnes et du prisme déformant des expériences totalitaires du XX^e siècle, dont l'historien a du mal à se défaire pour analyser sans anachronisme cette police des consciences.

ALAIN TALLON

Liturgies nouvelles ou liturgies de toujours ?

On réduit trop les réformes à la foi et à la Bible, comme si le christianisme n'en était que le commentaire toujours inachevé. Or le christianisme moderne développe aussi des pratiques corporelles et sociales qui expriment la foi dans et par la liturgie et qui établissent un rapport à Dieu et au Christ non moins essentiel que celui de l'Écriture ; c'est d'ailleurs l'avis de Luther, d'abord assez conservateur en matière liturgique, contre Carlstadt et contre Zwingli, qui éloignaient au contraire leurs fidèles d'une conception purement sacramentelle (magique pour eux) de la liturgie pour en développer les aspects symboliques. En 1523, Luther adoptait une formule épurée et en allemand du rituel du baptême. Sa Messe allemande ne parut cependant qu'en 1526. Les cantiques évangéliques (il en composa plusieurs lui-même), édités dès 1524, dans le premier recueil de cantiques, constituaient au contraire un véritable commentaire de sa théologie.

Les gestes et les paroles de la liturgie ont impliqué très vite des choix anthropologiques majeurs. Les fondements de la liturgie médiévale que sont la messe et l'office des heures explosent en effet sous la puissance de l'idée de sacerdoce universel et, surtout, avec la mise en question du latin, dont certains humanistes redécouvrent alors les racines païennes. Cette remise en cause des gestes et paroles de la liturgie a plus fait pour générer la violence interconfessionnelle que tous les commentaires théologiques... Que seraient aujourd'hui la Réforme luthérienne ou calviniste sans les psaumes et cantiques en allemand ou en français, la réforme anglicane sans le Livre de prière commune et la réforme tridentine sans la messe « romaine » ? Pour

explorer ces espaces, observons quelques lieux de bataille confessionnelle avant de voir comment se fixent les choix qui ont été faits au XVI^e siècle.

Sur le terrain brûlant des gestes, il faut d'emblée mettre à part les pratiques eucharistiques : c'est « là que tout passe ou tout casse », affirmait déjà Pierre Chaunu. La violence de la polémique sur la messe, contre la « puante messe » papiste, fait en effet partie de l'explosion réformée. C'est le signe que le rite va bien plus loin qu'un repas partagé : il institue une communion des participants entre eux et avec le Christ triomphant. Il y va donc de l'interprétation de la fraternité réalisée autour de la figure du Christ éternellement présent parmi les siens. C'est pourquoi les positions à l'égard de la présence eucharistique sont si importantes ; c'est pourquoi les mots techniques de consubstantiation ou de transsubstantiation, de présence réelle, corporelle, spirituelle, mémorielle,... portent autant de passions. On a trop oublié combien les insultes scatologiques, les provocations contre le « Dieu de pâte », les accusations d'anthropophagie à propos du banquet eucharistique et de ses suites ont édifié un climat de suspicion et de fermeture entre les chrétiens. On pense toujours à l'affrontement aigu entre catholiques et protestants, mais les débats sur la Cène ont aussi pesé très lourd dans les débats entre réformés : zwingliens et luthériens, calvinistes et anabaptistes ont posé très tôt des frontières identitaires qui reprennent des discussions toujours renaissantes sur le sens de la mémoire du dernier repas du Christ.

Alors que les protestants méprisent la multiplication des messes et les signes d'adoration eucharistique, les catholiques développent au contraire la dévotion au Saint-Sacrement, issue du cœur du Moyen Âge mais fort en vogue à la fin du XV^e siècle dans les milieux les plus fervents. Ils ont continué à le mettre en scène dans des cérémonies de plus en plus visibles (et bientôt agressives à l'égard des « hérétiques » forcés de s'y soumettre le cas échéant). Ils ont développé une participation au sacrifice du Christ, par la vue (au moment de l'élévation de l'hostie pendant la messe) bien plus que par la consommation de l'eucharistie, en s'appuyant sur des pratiques séculaires, donc vénérables ; la communion fréquente n'était encore le fait que de certains groupes dévots en construction, comme les jésuites, au milieu du XVI^e siècle.

Il ne faut pas oublier non plus l'attachement des chrétiens à certaines prières issues de la liturgie des heures : qui dira la fonction rassurante, pour les fidèles ordinaires, de l'Ave Maria en latin, du Notre Père en français, des antiennes du Livre de prière commune devenues sentences morales... ? La violence catholique de la première guerre de religion en France tient autant à la pratique ostentatoire du chant des psaumes en plein air et en pleine rue qu'à l'iconoclasme des casseurs. Les psautiers luthérien ou huguenot, les cantiques anabaptistes restent aujourd'hui encore des signes identitaires forts, qui rattachent chaque tradition confessionnelle à son origine et aux temps bibliques.

C'est cependant du côté de la langue liturgique que la coupure est la plus nette. Alors que les langues vulgaires s'émancipaient dans l'administration et prenaient une stature littéraire, alors que l'Écriture était traduite depuis plusieurs générations déjà, les Églises protestantes ont choisi d'emblée et avec un succès immédiat d'abandonner le latin. Une partie des humanistes, sentant le danger pour l'enracinement dans la tradition, se sont alors mis à défendre par la critique et par l'histoire les traductions latines des psaumes (ainsi l'élève de Jacques Lefèvre d'Étaples, Josse Clichtove). Du côté catholique, il a longtemps semblé impossible d'abandonner le latin, langue des choses sacrées depuis si longtemps. Pourtant, une autre partie des humanistes, qui a choisi de rester dans le catholicisme en dépit des mythes, demeurait persuadée que la traduction était indispensable pour défendre le principe d'intériorisation du compagnonnage avec le Christ. C'est ainsi que beaucoup de clercs de l'entourage de Marguerite de Navarre, Lefèvre d'Étaples, Gérard Roussel et Claude d'Espence par exemple, défendent la liturgie en langue vulgaire jusque vers 1535 et travaillent la langue française pour la porter à une meilleure expression de l'expérience spirituelle. Les traductions/interprétations de Clément Marot qui édifient le psautier huguenot sont également nées de cet effort.

Les jeux n'étaient cependant pas faits ; on discute encore au concile de Trente de l'opportunité du passage à la langue vulgaire, pour le refuser, en raison de son rôle désormais clairement identitaire chez les protestants. Le concile décide alors de réviser et de simplifier le latin des livres liturgiques : Pie V édite le Bréviaire (1568) puis le Missel (1570) issus de ces travaux et Paul V produit le Rituel romain en 1614. Le catholique priera en latin tandis que le protestant priera en langue vulgaire, jusqu'à ce que le recul des

humanités, provoquant un appauvrissement de la liturgie catholique, ne repose la question sur d'autres fondements au XX^e siècle. Les choix du XVI^e siècle ont encore des conséquences importantes à long terme.

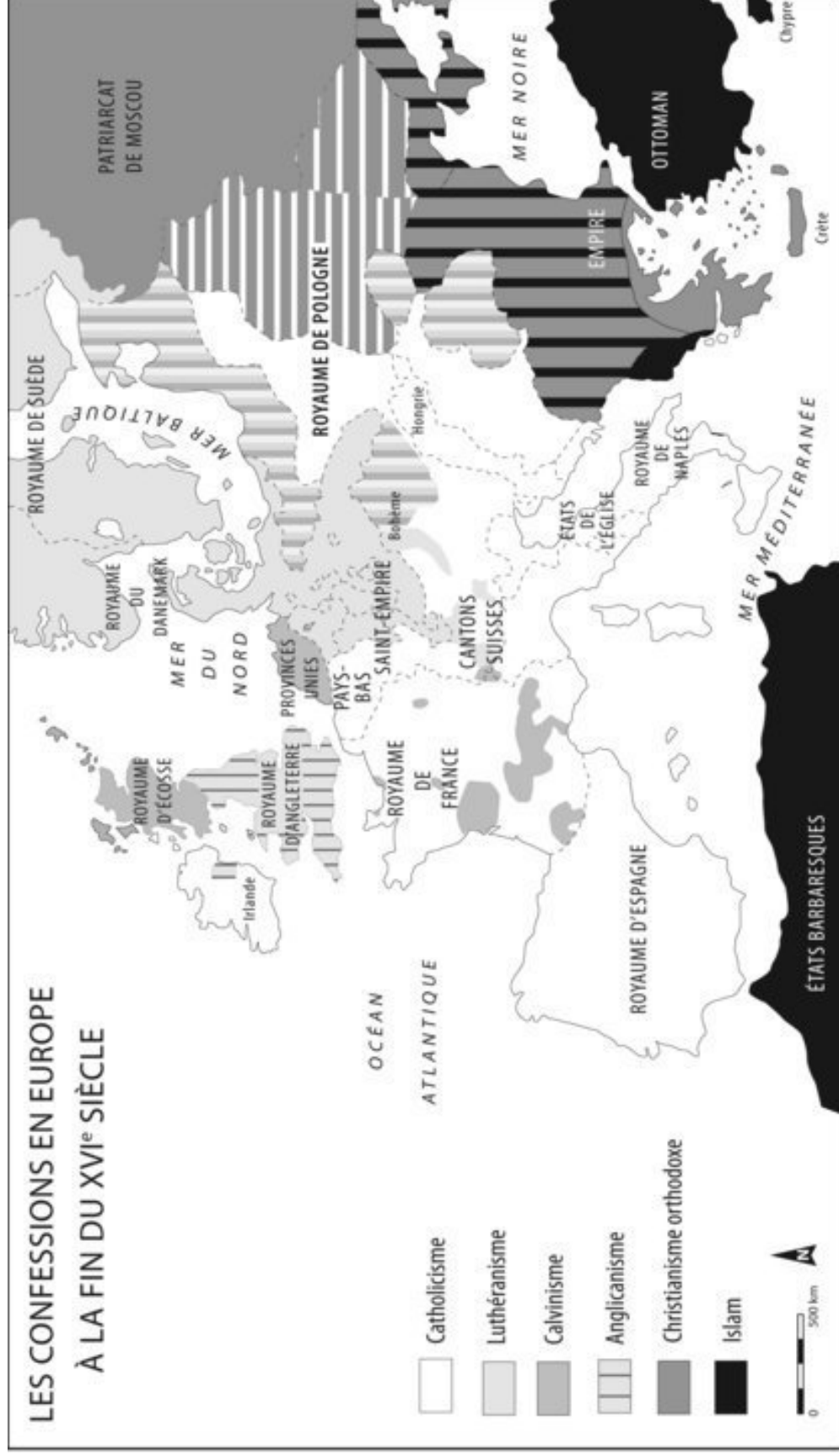
La liturgie catholique garde son caractère universaliste, voire supranational, bien utile quand la célébration imposerait plusieurs langues. Pourtant, périodiquement, par exemple en France, avec le jansénisme, la question de l'usage liturgique de la langue vulgaire s'est posée. C'est que l'utilisation exclusive du latin, si elle conforte le sens du sacré, est contradictoire avec l'exigence de savoir et d'appropriation personnels qui est désormais une condition d'accès à la première communion. Les prières usuelles ou la messe peuvent encore être assimilées en latin, mais il n'en est pas de même de la compréhension de l'Écriture et donc de la capacité à répondre de sa foi dans un monde pluraliste.

En revanche, l'insistance catholique sur la messe amène la plupart des Églises de la Réforme, à l'exception notable des anglicans, à insister sur la lecture de la Bible et sur le prêche, plus que sur le rituel de la Cène, dont la pratique reste généralement réservée aux quatre grandes fêtes de dévotion communes à tous les fidèles de la première moitié du XVI^e siècle et qui prend parfois, chez les anabaptistes, l'allure d'un simple repas commémoratif.

Les mots des rituels qui construisent et expriment le lien avec l'invisible restent pluriels, comme ils l'étaient dans les premières générations chrétiennes, mais les choix du XVI^e siècle accentuent les différences qui dessinent des identités assumées jusqu'à nos jours. Une même foi chrétienne en l'Incarnation est portée par des rituels dont le sens est devenu de plus en plus opaque entre cousins d'une même tribu, mais qui marque de toute façon la foi en un homme-Dieu éternellement vainqueur, avec ses fidèles, de la mort et du mal. La communauté eschatologique réalisée dans toute liturgie se moque au fond des changements éventuels, du moment qu'elle trouve une manière d'exprimer au mieux son expérience consensuelle (fraternelle au moins) et son enracinement dans un autre monde.

NICOLE LEMAITRE

LES CONFESSIONS EN EUROPE À LA FIN DU XVI^e SIÈCLE



Mystique du cœur, du feu et de la montagne

« Science non d'étude mais d'oraison, non de discours mais de pratique, non de contention mais d'humilité, non de spéculation mais d'amour » (Bérulle), la mystique chrétienne, véritable « science des saints » qui ne s'enseigne pas dans les écoles, connaît son apogée littéraire à l'époque moderne. Elle désigne l'expérience directe d'une jouissance de Dieu, qui se laisse goûter tout en gardant son secret. À l'origine d'activités d'écriture très diversifiées, les mystiques espagnols, italiens, français... ont utilisé toutes les ressources du langage pour traduire l'indicible d'expériences qui les ébranlent corps et âme. En quête d'une union au Tout-Autre, ils la savent pour l'instant inaccessible, en même temps qu'ils la désirent et en savourent parfois les prémices. À l'aide des métaphores du toucher, du goût puis des autres sens, leurs propos ne cessent de chanter cette joie douloureuse d'un ardent désir jamais comblé. Toujours en cheminement, le mystique se plaît à raconter l'itinéraire emprunté, avec ses heureuses découvertes et ses désolantes déceptions, pour guider les autres sur les voies difficiles de leur propre expérience. Parfois suspectés d'hérésie pour s'être dégagés peu ou prou de la médiation sacramentelle de l'Église, ils se sentent souvent à l'étroit dans une religion faite d'observances et de pratiques à leurs yeux contraignantes ou stériles. Certains d'entre eux ont eu pourtant l'heur de convaincre les autorités de leur originale orthodoxie, voire d'être hissés au rang des saints. Leur créativité poétique les amène à recourir aux symboles de la tradition biblique transmis par leurs prédécesseurs. Toujours réinvestis de significations nouvelles, ces éléments

permettent aux mystiques d'exprimer au mieux l'inexprimable et offrent aux simples dévots matière à méditer sur les mystères divins.

La montagne, point de rencontre entre le Ciel et la Terre, abrite la plupart des scènes bibliques où est scellée et renouvelée l'Alliance entre Dieu et son peuple, du Sinaï au Golgotha. Les mystiques recourent à cette image pour évoquer l'élévation de l'âme appelée à gravir les sentiers ardues qui l'élèveront au sommet de l'union à Dieu. Le mont Carmel en sera le symbole pour Jean de la Croix († 1591), qui en propose la « montée » en guise d'initiation. Il décrit les premières étapes d'une ascension qui nécessite l'abandon total, pour Dieu, de ce qui n'est point Dieu. Une fois purifié, l'esprit du dirigé demeurera dans une nuit obscure où se manifestera peut-être une présence au cœur de l'absence.

Dans la tradition chrétienne, la symbolique du feu permet d'exprimer la splendeur incomparable de Dieu, les effets de son action sur terre et le mystère de son insaisissable transcendance. Tout à la fois agent vital et élément destructeur, le feu renvoie à l'image du créateur et à la présence de l'Esprit comme à celle du Dieu vengeur. Lors des théophanies, le buisson ardent, les langues de feu ou les flammes brûlantes manifestent aux hommes la présence glorieuse du Dieu en trois personnes. Les mystiques en expérimentent les bienfaits lumineux et la chaleur réconfortante, mais en éprouvent également les ravages, reçus comme autant de douces brûlures. L'épreuve du feu les purifie, avant de faire de leur cœur consumé un lieu de fusion avec le divin. Le feu qui, tout en se communiquant, ne perd rien de son éclat, se prête aussi à signifier la vertu de charité, conçue sur le modèle de l'amour de Dieu pour tous les hommes. Le cœur enflammé en devient le symbole, associé à la figure de saint Augustin aussi bien qu'à celle de Calvin.

La mystique du feu trouve sans doute son expression la plus lyrique chez Jean de la Croix, qui traduit dans *La Vive Flamme d'amour* (vers 1585) le chant de l'âme purifiée par le feu, goûtant enfin la brûlure suave, délicieuse plaie, de l'union à Dieu. Après Gertrude de Helfta et Catherine de Sienne au XIV^e siècle, Thérèse d'Avila († 1582) compare l'amour divin à un brasier, d'où s'échappent les étincelles destinées à toucher l'âme de l'ardeur de sa passion, tandis que l'ursuline Marie de l'Incarnation († 1672) n'aspire qu'à brûler des flammes de ce brasier. La symbolique, présente

dans l'iconographie et la liturgie, se rencontre également dans le discours pastoral, qui voit dans la communion eucharistique et les prières autant d'éléments propres à attiser ce feu d'amour capable d'embraser les cœurs.

La métaphore du cœur est habituelle dans le langage spirituel pour désigner le siège de la vie et des passions, voire le point de contact possible entre l'homme et l'infini. Elle intervient régulièrement dans les méthodes d'oraison, qui y voient l'oratoire le plus propice pour une rencontre intime avec Dieu. Les mystiques l'utilisent à tout propos pour en faire à la fois le réceptacle de l'amour divin et le réservoir de leurs propres sentiments. Chez les modernes, le Cœur de Jésus est reçu comme le symbole du Dieu d'amour fait homme de chair. Avant eux, cette dévotion avait vu le jour dès le XII^e siècle, dans le contexte d'une méditation privée sur la Passion et notamment dans la contemplation du cœur transpercé, source de la grâce divine s'écoulant du flanc blessé. Elle a nourri un riche mouvement qui irrigua diverses familles spirituelles.

À la suite de Bernard de Clairvaux († 1153), mais avec une sensibilité très originale, des moniales bénédictines et cisterciennes ont osé décrire leur ardeur en des termes étonnamment concrets : ivresse puisée à la source de la divine blessure ; rencontre dans la chair avec le Cœur, divin médiateur entre Dieu et les hommes ; union intime, dans l'échange des cœurs avec le Bien-Aimé. La famille franciscaine s'illustra dès le XIV^e siècle avec des expériences féminines analogues avant que Bernardin de Sienne († 1444) n'exprime avec lyrisme sa vénération pour le Cœur de Jésus, qu'il perçoit tout brûlant d'amour pour l'humanité. Au milieu du XIV^e siècle, dans la vallée du Rhin, les dominicains Suso et Tauler, mais aussi leur sœur, Marguerite Ebner, ont entretenu la même compassion pour les souffrances du Christ et pour son Cœur blessé d'amour, peu à peu différencié du culte des Cinq Plaies du Crucifié, si chères à Luther encore. Pour sa part, Ludolphe le Chartreux († 1378) initia ses fils spirituels à considérer le Cœur béant comme voie d'accès à la vie éternelle. Puis son successeur Lansperge († 1539) produisit le premier manuel de dévotion au Cœur transpercé et introduisit l'usage des images. D'autres dévots composent des prières où la métaphore du feu s'associe à celle du cœur pour évoquer l'intensité de l'amour du Christ. La carmélite Marie-Madeleine de Pazzi († 1607) compare encore les plaies de Jésus à d'ardentes fournaises.

Au XVII^e siècle, textes et pratiques de piété témoignent du regain d'intérêt pour la dévotion au Cœur de Jésus dans la société française, où le cœur est envisagé comme l'expression de la personnalité, faite d'intelligence et de sensibilité, et où l'humanité charnelle du Christ se voit particulièrement cultivée par les spirituels et les mystiques. Les manifestations de la dévotion gardent toutefois un caractère privé. Bénédictines et cisterciennes réformées vénèrent à titre personnel le Cœur de Jésus, tandis que François de Sales († 1622) en encourage le culte dans les couvents de la Visitation. L'ursuline Marie de l'Incarnation parvient à une relation intime avec le Cœur de Jésus, dont elle exporta la dévotion en Nouvelle-France (Amérique du Nord). Des méthodes de méditation exhortent les religieuses à pénétrer le Cœur sanglant pour vivre de sa vie ainsi offerte et faire l'expérience en leur propre cœur de son amour rédempteur. Pour Jean Eudes († 1680), formé par Pierre de Bérulle († 1629), le Cœur de Jésus exprime la divine Humanité du Christ. Il lui importe donc qu'un office liturgique soit institué en son honneur, pour rendre grâce à l'amour qu'il porte aux hommes (1672).

Au même moment, les expériences de la visitandine de Paray-le-Monial, Marguerite-Marie Alacoque († 1690), et particulièrement son insistance à discourir sur le Cœur de chair et sur les souffrances endurées par le Christ en raison des péchés de l'humanité, vont relancer l'expression de cette spiritualité, mise désormais au service de la Contre-Réforme. Sa vision du Cœur de Jésus, entrelacé d'épines et surmonté d'une croix (1672), confère à la dévotion de nouveaux accents, en écho au code d'honneur régulant les rapports sociaux, mais aussi en réponse aux besoins d'une chrétienté déchirée : l'amour du Christ, méprisé par les impies (protestants), en appelle à un amour réparateur, que les fidèles (catholiques) lui manifesteront par autant d'« amendes honorables », destinées à expier les outrages infligés au Rédempteur et à apaiser sa juste colère. Les jésuites Claude de La Colombière († 1682), son directeur spirituel, puis Jean Croiset († 1738), auteur d'un livre à succès (1691), sont, avec les visitandines, les principaux agents de diffusion de cette spiritualité. La riposte janséniste est virulente, qui s'insurge contre les aspects affectifs de la dévotion, fondée sur une révélation mystique jugée suspecte. Mais, ailleurs, l'accueil n'est guère plus bienveillant à l'égard de pratiques estimées singulières et dont le

vocabulaire est emprunté au langage politique de l'absolutisme pour justifier une soumission radicale à la majesté divine.

La dévotion trouve toutefois un écho favorable auprès d'une population touchée par la référence au Cœur blessé d'un Christ outragé mais miséricordieux, au point de lui conférer une coloration doloriste, au gré des événements tragiques de l'histoire, ainsi en Vendée, où elle fut diffusée par la prédication des Montfortains au long du XVIII^e siècle. Ce n'est qu'en 1765 que Rome permet qu'un culte public soit rendu au Sacré-Cœur, à la suite des efforts du jésuite Gallifet († 1749). La dévotion sert alors un christianisme familial et doloriste, particulièrement promu et reçu dans les terribles guerres modernes, à partir du XIX^e siècle.

MARIE-ÉLISABETH HENNEAU

Mystique de l'Incarnation et de la servitude

L'Incarnation du Fils de Dieu, l'un des dogmes fondamentaux du christianisme, a été l'une des notions les plus difficiles à admettre pour l'esprit humain. Chez les mystiques, enclins à laisser la réflexion intellectuelle en retrait pour faire place aux facultés du cœur, l'expérience intime d'un tel mystère a pu se révéler plus vivifiante que l'énoncé purement théologique. Certains d'entre eux ont ainsi vécu au Moyen Âge une relation amoureuse très personnelle avec le Christ, contemplé dans son humanité. Pour d'autres, toutefois, en quête de fusion totale avec l'essence divine, il n'était guère besoin d'intermédiaire, fût-il le Fils de Dieu. À la faveur d'une redécouverte des textes néotestamentaires et en raison de l'influence de la spiritualité franciscaine et de la *Devotio moderna*, au temps de l'humanisme, de nouveaux courants restituent à l'homme-Dieu son rôle de médiateur entre un Dieu Tout-Puissant et l'humanité pécheresse.

À l'époque moderne, deux figures de proue témoignent, de part et d'autre des Pyrénées, d'une mystique inventive de l'Incarnation, qui marqua plusieurs générations de spirituels et de dévots. Lorsque Thérèse d'Avila († 1582) se retrouve « saisie d'un vif sentiment de la présence de Dieu », elle ne peut douter qu'il ne soit « en elle » et elle-même « tout abîmée en lui ». Cette expérience d'union mystique bouleverse la vie de la future réformatrice du Carmel, sous le choc de rencontres successives avec le Christ révélé en son humanité, auquel elle se consacre corps et âme. C'est en effet vers l'Homme-Dieu que tendent tous ses désirs. Lors des premiers contacts, sa présence invisible se fait simplement ressentir. Elle le perçoit

comme le témoin de tous ses actes. Peu à peu, visions imaginaires et intellectuelles alternent pour aviver une relation de personne à personne toujours plus intense, nourrie de dialogues amoureux et de regards échangés, jusqu'au mariage spirituel, nouvelle étape de la montée de l'âme, enfin amenée par l'Époux à pénétrer le mystère de la Trinité. Mais, tout en restant pénétrée de cette présence trinitaire, c'est au Christ et à son humanité qu'elle revient sans cesse, spontanément. Le Christ est bien pour Thérèse le seul accès au Père. L'époque se révèle féconde en démarches analogues dans les couvents féminins d'Espagne, sans aboutir toutefois à la réalisation d'une œuvre aussi magistrale que celle produite par la mystique d'Avila, plus tard reçue docteur de l'Église.

Quand Pierre de Bérulle († 1629) s'emploie à accueillir en France les carmélites espagnoles, héritières de Thérèse, il reçoit le soutien de sa cousine Barbe Acarie. Familier de son salon, il y a rencontré le capucin Benoît de Canfeld († 1610), chantre de l'anéantissement en Dieu, et le chartreux Richard Beaucousin, qui l'initie aux mystiques rhénoflamands. Le cercle de M^{me} Acarie professe un théocentrisme privilégiant l'union immédiate et « abstraite » de l'âme humaine à l'essence divine. Il est en conséquence bien peu question du Christ dans le *Bref Discours de l'abnégation intérieure* que publie le jeune Bérulle à la fin du XVI^e siècle. Sa pensée, par ailleurs pénétrée de l'œuvre du Pseudo-Denys et de la hiérarchisation du monde que celle-ci opère, subit alors une lente évolution, influencée à la fois par la pratique des exercices de saint Ignace et la découverte de la mystique thérésienne. Sa dirigée de l'époque, Madeleine de Saint-Joseph († 1637), dispense déjà au Carmel de Paris un enseignement centré sur l'Humanité du Christ. Sans renoncer complètement à l'héritage des rhénoflamands et surtout à leur mystique trinitaire, Bérulle redécouvre à quel point le dessein d'amour de Dieu se rattache au mystère de l'Incarnation, où la divinité du Fils s'unit à son Humanité pour faire du Christ l'unique médiateur entre Dieu et les hommes, « vrai soleil et vrai centre du monde ».

À l'intention des membres de l'Oratoire, l'institut de prêtres qu'il fonde en 1611 dans le but de restaurer l'idéal sacerdotal, Bérulle élabore un programme d'initiation mystique qui récapitule son évolution christologique, en lien avec une conception hiérarchisée de la société

ecclésiale, inspirée du modèle dionysien. En raison de la dignité de leur état, les prêtres bénéficient d'une proximité particulière avec les sphères célestes, qui leur confère en conséquence de hautes responsabilités sur les âmes qui leur sont confiées. Afin de transmettre fidèlement le rayonnement du Christ, ils devront se soumettre entièrement à sa volonté. Bérulle voit dans l'Incarnation l'archétype du parfait renoncement et d'une totale soumission à Dieu auxquels il espère voir les prêtres se conformer. Dans ce contexte, il leur propose un vœu de servitude à la Vierge, expression du désir de vivre en dépendance de la Mère de Dieu, puis un autre à Jésus et à son humanité déifiée (1615), qui les rendra capables de communiquer aux hiérarchies inférieures ce qu'ils auront eux-mêmes reçu du Verbe incarné.

Dans son *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus* (1623), Bérulle cherche à justifier sa démarche, vivement critiquée par ses contemporains, en raison d'un contexte politico-religieux opposé à ses propres engagements. Il y expose les derniers développements de sa mystique de l'Incarnation. Le christocentrisme de Bérulle se ressent de la manière dont il envisage le rôle réservé à chacune des personnes de la Trinité. Il voit dans le Père l'origine et l'aboutissement de toutes choses. Le Fils, Verbe de Dieu, est l'« image vive et idée parfaite » que le Père a de lui-même, tandis que l'Esprit constitue « le lien et l'unité du Père et du Fils ». Il s'oppose dès lors à toute démarche qui voudrait rejoindre l'essence divine sans la médiation du Fils. Au cours de sa vie terrestre, ce dernier passe par divers états, tous porteurs de grâce, puisque également assumés par sa divinité.

Celui d'enfance bouleverse particulièrement Bérulle, impressionné par l'abaissement du Verbe de Dieu en un être inachevé, privé de parole (*infans*). Par amour de l'homme, le Verbe accepte de s'anéantir dans la nature humaine, réduite à néant par le péché. Après avoir contemplé la divinité du Fils éternel anéantie dans l'humanité, Bérulle s'émerveille devant cette humanité « déifiée » et envisage dès lors un possible retour à Dieu pour la créature. Il lui faudra pour cela renoncer à elle-même et, dans un total abandon à l'action de l'Esprit, « adhérer » au Christ dans tous ses états. Selon Bérulle, le sacrement de l'ordre rend le prêtre particulièrement apte à vivre cet état d'adhérence, qui lui permettra d'offrir aux chrétiens la possibilité de remonter à Dieu, par la médiation du Christ, en communiant à son Corps. L'influence de sa mystique de l'Incarnation sur les communautés de religieuses provoque chez ces femmes un véritable

engouement pour un mystère auquel elles consacrent toutes leurs oraisons et dont plusieurs portent le nom, à l'exemple de Barbe Acarie, devenue en religion la carmélite Marie de l'Incarnation. Plus tard, une autre Marie de l'Incarnation († 1672), l'ursuline de Tours, figure mythique de la Nouvelle-France, vit également une relation passionnée avec le Christ, dont elle découvre peu à peu, par le don d'oraison, qu'il est « la Voie, la Vérité et la Vie ».

La notion de servitude reste associée, dans l'histoire de la spiritualité chrétienne, à la personnalité de Bérulle, nommé cardinal en 1627. Elle fait référence à la symbolique de l'esclavage, déjà en usage pour qualifier une relation d'appartenance libre et totale à Dieu, au Christ ou à Marie. L'ordre des servites de Marie fut ainsi créé au XIII^e siècle à Florence. Une dévotion de l'esclavage marial naît en Espagne au XVI^e siècle, sous la forme de pratiques de piété – récitation du rosaire, neuvaines... – en vogue dans certains couvents féminins, à l'origine de nombreuses confréries, également implantées aux Pays-Bas. Avec Bérulle, les vœux de servitude ont été envisagés comme « élévations à Dieu, sur le mystère de l'Incarnation, [...] pour s'offrir à Jésus en l'état de servitude qui lui est due, en suite de l'union ineffable de la Divinité avec l'Humanité, [...] et à Marie [...] comme ayant puissance spéciale » sur les hommes, en raison de sa qualité de Mère de Dieu.

La mystique de l'Incarnation débouche aussi sur une dévotion au Christ, particulièrement vénéré dans son « état d'enfance » par certaines congrégations féminines, telles les annonciades célestes, qui se caractérisent par une consécration au Verbe incarné, dont elles prétendent imiter la vie cachée dans le sein de Marie en se vouant à une clôture particulièrement rigoureuse. Marguerite du Saint-Sacrement († 1648), au Carmel de Beaune, devient l'une des grandes promotrices de la dévotion à l'Enfant-Dieu, après avoir reçu la faveur extraordinaire de rejoindre le Christ dans son état d'enfance. Si, dans sa *Vie de Jésus*, limitée au temps précédant la naissance où Jésus vit en Marie et Marie en Jésus, Bérulle privilégie les notions d'assujettissement du Verbe « aux conditions de la nature et de l'enfance » et insiste sur son état de dépendance et sur son incapacité à communiquer, il ne peut empêcher la manifestation de sentiments plus empreints

d'affectivité à l'égard de l'Enfant-Jésus, dont le culte se développe au XVII^e siècle en France, en Italie et en Bohême.

MARIE-ÉLISABETH HENNEAU

Le jansénisme

Entre séduction rigoriste et mentalité d'opposition

Austérité, rigueur, dépouillement sont indissociables du jansénisme ; mais, si ce mot conserve encore aujourd'hui une force d'évocation, n'est-ce pas aussi parce que les jansénistes ont incarné le défi d'une conscience morale et religieuse pour laquelle les « grandeurs d'établissement » et les pouvoirs d'ici-bas ne sauraient égaler la grandeur de Dieu ?

Le jansénisme, du nom de Jansen (*Jansenius*), un théologien de l'université de Louvain, trouve ses origines dans un ouvrage posthume de cet auteur, l'*Augustinus* (1640), un exposé systématique de la pensée de saint Augustin sur la grâce : Dieu décide en toute liberté de la damnation ou du salut de l'être humain, sans que ce dernier puisse influencer en quelque manière sur la décision divine. La grandeur de l'homme réside alors dans l'acceptation de cette toute-puissance. C'est aussi une réaction face au développement d'une théologie d'inspiration jésuite qui met l'accent sur le libre arbitre et la capacité de l'homme à collaborer à son salut. Cette pensée pénètre dans les cercles dévots français grâce à un proche de Jansenius, Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran. Elle est particulièrement bien reçue dans le monastère féminin de Port-Royal dont l'abbesse, Angélique Arnauld, a rétabli la discipline quelques années auparavant et qui devient le centre d'un noyau militant avec le soutien des Arnauld, puissants au parlement de Paris.

Dès les premières décennies, ce qui est avant tout une aspiration au retrait du monde rencontre la méfiance puis l'hostilité des autorités. L'alliance de Richelieu avec les princes protestants, fortement critiquée par

Jansenius, entraîne la désapprobation du cercle de Port-Royal : dès 1638, Saint-Cyran est arrêté. Commence alors le bras de fer avec le pouvoir. À la suite d'une bulle pontificale, les clercs et les religieuses sont contraints de signer un formulaire condamnant cinq formules ou propositions censées se trouver dans l'*Augustinus*. Les jansénistes répliquent en reconnaissant que ces dernières sont effectivement condamnables (en droit), mais qu'elles ne se trouvent pas en fait dans l'ouvrage. Quelques années plus tard, lorsque Pascal tourne en ridicule dans ses *Lettres provinciales* ce qu'il présente comme la morale relâchée des jésuites, ces derniers répondent maladroitement : c'est le temps (jusqu'en 1670) du grand rayonnement du cercle de Port-Royal-des-Champs, en vallée de Chevreuse. Les « solitaires », des laïcs venus s'installer à proximité, y travaillent à des ouvrages de grammaire et de logique ; des élèves, dont le jeune Racine, fréquentent les « petites écoles » où l'enseignement accorde une place plus grande qu'ailleurs au français.

Cette forme d'opposition passive est inacceptable pour Louis XIV. L'offensive du pouvoir reprend en exigeant des principaux intéressés qu'ils désavouent officiellement et par écrit les idées de Jansenius. L'appui apporté à Rome par certains évêques jansénistes lors de la crise de la Régale, en 1682, exaspère le souverain, qui comptait, par l'exercice de ce droit, unifier tous les diocèses français sous son pouvoir. En 1709, les dernières religieuses de Port-Royal-des-Champs sont dispersées, et leur monastère rasé. En 1713, le roi obtient de Rome la condamnation de plusieurs affirmations tirées littéralement d'un ouvrage de l'oratorien Pasquier Quesnel : c'est la bulle (ou la Constitution) *Unigenitus*, qui provoque l'opposition des « anticonstitutionnaires ».

À la mort de Louis XIV, en 1715, le jansénisme semble définitivement éteint, mais son fantôme ne tarde pas à se manifester. À cela, deux raisons essentielles : tout d'abord, la constitution d'un noyau actif au sein du clergé et parmi les fidèles, essentiellement à Paris et dans le Bassin parisien. Le second point fort est l'apparition d'un réseau international reposant sur les échanges épistolaires réguliers entre des exilés, notamment aux Pays-Bas, et des sympathisants étrangers, à Rome et dans certaines villes italiennes. Minoritaires, ces hommes dont l'opinion varie de la conviction profonde à la simple sympathie n'en constituent pas moins des groupes de pression efficaces. Profitant de l'affaiblissement du pouvoir qui accompagne la

Régence, les jansénistes français appellent à la réunion d'un concile général qui se prononcerait contre la bulle. Ces « appelants » (qui appellent au concile) sont peu nombreux (5 % du clergé français tout au plus), mais fortement représentés dans certaines congrégations à vocation savante (oratoriens et bénédictins de Saint-Maur, par exemple) et bien implantés dans certaines paroisses parisiennes ; des évêques, dont l'archevêque de Paris, Noailles, n'hésitent pas à se rallier à leur cause. Devant la possible conjonction des oppositions, l'attitude du pouvoir se raidit. L'un des évêques appelants, Jean Soanen, est condamné à l'exil à La Chaise-Dieu en 1727. En 1730, la Constitution *Unigenitus* est proclamée loi d'État. Au cours des années 1740, les jansénistes sont systématiquement écartés des charges ecclésiastiques.

Cet affaiblissement institutionnel coïncide avec une mutation radicale. À la suite du décès, en 1727, du diacre janséniste François Pâris, réputé pour son humilité et sa pauvreté volontaire, les fidèles affluent sur sa tombe, dans le cimetière de l'église Saint-Médard, à Paris. Des guérisons miraculeuses ne tardent pas à s'y produire, accompagnées de transes et de convulsions ; elles attirent une foule de croyants et de curieux. Inquiètes, les autorités ordonnent la fermeture du cimetière, mais les phénomènes se poursuivent dans le cadre de réunions privées. Lors de ces séances, les convulsionnaires, le plus souvent des femmes, sont persuadées qu'elles incarnent la véritable Église, détentrice de la vérité et persécutée. Elles réclament des « secours » : des coups, des plaies leur sont infligés ; leur résistance à la douleur est perçue comme le signe de la justesse de leur cause. Elles traduisent ainsi, dans leur corps, la théologie figuriste développée par certains clercs jansénistes pour qui la Bible, à travers les épreuves subies par le peuple hébreu et par le Christ, « préfigure » et signale le petit groupe des élus.

La résistance à l'autorité se traduit aussi par la diffusion d'un hebdomadaire clandestin, *Les Nouvelles Ecclésiastiques*, régulièrement imprimé et diffusé dans la capitale, au ton fortement polémique. Centralisant les informations, journal de propagande, il est aussi la manifestation de la capacité des jansénistes à organiser une presse qui, grâce à l'autonomie et au cloisonnement des participants, parvient à se protéger des poursuites et des arrestations.

La double nature du jansénisme – défense des droits de la conscience et mentalité d'opposition – se trouve illustrée par l'évolution du mouvement au cours des années 1750. Alors que le phénomène des convulsions s'essouffle, l'archevêque de Paris exige des fidèles qu'ils produisent des billets de confession – sortes d'attestations signées de curés favorables à la bulle – avant de recevoir la communion, notamment le viatique. Cette disposition, en entraînant le scandale du refus des derniers sacrements à des personnes moralement irréprochables, provoque une profonde indignation envers le clergé et l'autorité royale. Cette dernière est encore plus directement mise en cause par le parlement. Par tactique ou par conviction, des magistrats et des avocats prennent le parti des jansénistes. À la suite de l'avocat Le Paige, ils transposent sur le plan politique l'idée qu'une minorité gardienne des lois, « dépôt » de ces dernières, doit empêcher l'autorité d'un seul (le pape à Rome, le roi en France) d'abuser de son pouvoir en transgressant la loi divine. Théories conciliaristes et opportunité politique convergent pour miner les fondements de l'absolutisme.

Pris à parti dans les écrits des philosophes comme Voltaire, fermement combattu dans les rangs du clergé, associé au sort des parlements quand ceux-ci sont mis au pas, le jansénisme semble s'étioler dans la dernière décennie de l'Ancien Régime. Au sein même de l'Église, il inspire pourtant ceux qui défendent les thèses du richérisme, attaché aux droits du bas clergé. L'attention aux plus humbles motive en outre leur intérêt pour l'enseignement populaire et une conception large de la participation des laïcs aux cérémonies, avec le développement, dans certaines paroisses, d'une liturgie en français. Mais, dans les diocèses où ils défendent une morale très rigoriste, il est probable que leur attitude favorise plutôt le détachement religieux.

Sous la Révolution, les jansénistes français se divisent une fois encore à propos de la Constitution civile du clergé. Si certains d'entre eux sont favorables au principe de l'élection des curés et au contrôle exercé sur eux par l'État, d'autres, en revanche, y sont opposés au nom de la séparation des pouvoirs spirituel et temporel. Hors de France, une minorité influente d'évêques sympathisants œuvre à la réorganisation du clergé autrichien lors des réformes entreprises par Joseph II, alors que des clercs italiens formulent clairement, à l'occasion du concile de Pistoia (1786), leur attachement à un fonctionnement collégial du gouvernement de l'Église.

Les épisodes révolutionnaires et napoléoniens voient les dernières manifestations d'un esprit janséniste à travers l'espérance millénariste que ces événements soient l'étape annonciatrice d'une ère nouvelle. Mais le XIX^e siècle, avec l'affirmation de l'infaillibilité papale et d'une morale moins intransigeante, transforme inéluctablement le jansénisme en un emblème nostalgique des droits de la conscience religieuse persécutée.

ISABELLE BRIAN

III

Évangéliser et encadrer le monde

Christianismes lointains

Vers l'Amérique et l'Asie

Selon les principes du temps, les souverains portugais et espagnols ne distinguaient pas, dans leurs empires, les affaires et la religion. Les partages, effectués en 1481 par Sixte IV pour l'Afrique et en 1494 par Alexandre VI pour les Indes, les confirmaient en ce sens, puisque ces papes leur reconnaissaient toute autorité en matière d'exploitation et d'évangélisation. C'est ce qu'on appela alors le patronat. Dans les Indes espagnoles ou portugaises, les premiers missionnaires à travailler sous l'autorité royale sont les dominicains, les franciscains et les carmes. Au Brésil, les calvinistes arrivent à Rio et Pernambouc, dès 1555, c'est-à-dire peu après les jésuites. En revanche, ceux-ci ne s'installèrent au Mexique et au Pérou que plus tard. La conquête est alors quasiment achevée et il s'agit de l'organiser. C'en est fini du rêve d'un royaume indien au Mexique soutenu par le fils de Cortès et le franciscain Jérôme de Mandieta. C'en est fini aussi de l'Église indienne dont avait rêvé l'évêque dominicain Bartolomé de Las Casas. L'enjeu était de taille : comment christianiser environ cent millions d'Américains et un espace encore inconnu vers 1550, alors que les populations de l'Espagne et du Portugal dépassaient à peine huit millions d'habitants ? Et que dire des routes maritimes portugaises, si étirées ?

Les missions jésuites illustrent bien ce paradoxe. Dès son arrivée à Goa, en 1542 (un diocèse érigé en 1539 seulement), le jésuite François-Xavier présente à l'évêque franciscain, Jean de Albuquerque, les lettres de Rome

qui lui donnent tous pouvoirs sur « les territoires soumis au roi du Portugal », mais il explique qu'il n'en usera que selon l'avis du prélat. Quant à lui, il n'a d'autre désir que de « planter sa foi au milieu des Gentils ». Il se tourne vers les pauvres, sans se désintéresser du collège Saint-Paul où une soixantaine d'autochtones sont instruits aux frais du roi. Comme les franciscains et les dominicains, François-Xavier et ses compagnons partis peu après lui pour le Brésil, le Congo, la Maurétanie et l'Éthiopie se trouvent face au défi de l'immensité. Les jésuites sont des humanistes. Très vite, Loyola leur prescrit de créer des collèges pour former ceux qui, avec le concours de « lettrés » européens, évangéliseront les infidèles. C'est ainsi que, au Brésil, São Paulo est née. S'inspirant de l'expérience des ethnologues franciscains, de celle d'un Bernardino de Sahagún par exemple, Ignace demande aussi aux jésuites de « s'adapter » aux sociétés indigènes et de comprendre leurs mœurs. Il demande enfin que des lettres lui soient envoyées régulièrement. Celles-ci, dont le but premier est d'« édifier » la Compagnie, bouleversent aussi les acquis de l'Antiquité. Opposant à l'*autorité* des livres les certitudes de l'*expérience*, elles ouvrent, au-delà de l'ancien monde, d'immenses horizons d'où naît le sentiment de l'illimité de l'espace. Mais ce qui, dans la découverte des autres, frappe le plus ces hommes du XVI^e puis du XVII^e siècle, c'est leur ressemblance avec eux-mêmes. La pensée moderne procède pour une large mesure de cette rencontre de l'humanisme et de l'espace nouveau. Si les jésuites ne l'ont pas créée, ils ont su lui donner sa pleine efficacité.

Vers 1550, l'empire portugais comprend, outre le pourtour africain, l'ensemble édifié par Albuquerque à Goa, entre Ormuz et Malacca, avec ses ramifications vers le Japon et la Chine. François-Xavier le sillonne dix ans durant, tandis que le Brésil est parcouru par Nobrega et Anchieta. Partout, les jésuites doivent « considérer en quel lieu l'on est en droit d'attendre plus de fruit des moyens qu'emploie la Compagnie : par exemple où l'on verrait la porte plus largement ouverte et où les gens seraient plus disposés et aptes au progrès... Parce que le bien, étant plus universel, est plus divin, on doit préférer les personnes et les lieux dont le progrès permettra au bien de s'étendre à beaucoup d'autres... ». À la mort d'Ignace, sous le généralat de Laynez, le ton est plus frileux ; en revanche, sous celui de Borgia, les jésuites se rendent dans les Indes de l'empereur : en Floride en 1566, au

Pérou en 1568 et au Mexique en 1572. Dans la vice-royauté de Lima, une vaste campagne est lancée pour l'« extirpation de l'idolâtrie », tandis que, dans celle de Mexico, à la demande du roi d'Espagne, les recherches ethnologiques de Bernardino de Sahagún, considérées comme subversives, sont détruites en 1572. Certaines, redécouvertes dans les années 1930, soutiendront alors le renouveau de l'indianisme.

L'extension des missions jésuites en Amérique et en Asie requiert rapidement un nouveau mode de gouvernement dans la Compagnie de Jésus. Les pères généraux Mercurian et Aquaviva décident alors d'envoyer des Visiteurs, avec toute l'autorité nécessaire : La Plaza au Pérou et au Mexique, Valignano en Asie. Ce dernier, tout en tirant le meilleur parti du patronat et en désirant une action missionnaire indépendante, entreprend de régler l'épineux problème du commerce de la soie. Au Japon, après avoir promu les principes d'une méthode apostolique appropriée, il rappelle que c'est aux missionnaires étrangers de s'adapter aux Japonais et non l'inverse. Il demande à Ricci et à Ruggieri de se préparer à entrer en Chine. Plus tard, dans le même esprit, Nobili et Britto se rendront en Inde et Rhodes au Vietnam. En Amérique latine, les Visiteurs invitent les jésuites à ne pas se disperser dans les *doctrinas* et à mettre toutes leurs forces dans les collèges et les missions près des Noirs et des Indiens. Ils sont aussi appelés comme théologiens aux conciles provinciaux. À celui de Lima, en 1582, le jésuite Juan de Acosta prend position sur la difficile question de l'« extirpation » des cultes indigènes.

Lors de son retour en Espagne, Acosta publie son *De procuranda Indorum salute* (1576). Dans cet ouvrage, très lu jusqu'au XVIII^e siècle, il propose une typologie des « cultures » selon les principes de la Renaissance européenne, où l'écrit l'emporte sur l'oral. Ainsi divise-t-il les peuples à évangéliser en trois catégories. Tout en bas de l'échelle, les « barbares » féroces ou abâtardis avec qui il est souhaitable d'employer la manière forte. Au-dessus d'eux, les peuples dotés de vraies « civilisations », les Aztèques du Mexique et les Incas du Pérou, auprès de qui il convient d'intervenir d'une manière mitigée. Enfin, les Chinois, les Japonais et les Indiens se distinguent des autres par le développement d'un droit et d'une littérature autochtones : il importe de se comporter avec eux comme les premiers

chrétiens avec les juifs, les Grecs et les Latins. Ainsi se précisent une compréhension de la mission et une nouvelle conscience européenne.

Deux expériences peuvent illustrer la « manière de procéder » des jésuites : les réductions américaines et les missions chinoises. Diego de Torres, le premier supérieur de la province du Paraguay, s'inspirant des franciscains, décide de regrouper (*reducir*) les autochtones. Il y a bientôt trente réductions chez les Guaranis et, de 1609 à 1768, cette « République » permet aux Indiens d'accéder au statut de citoyens. On y a vu une utopie, mais il s'agit davantage d'une « eutopie » soumise à une anthropologie du possible. Dépassant de beaucoup la simple idée d'une évangélisation forcée ou d'une assimilation précaire par syncrétisme douteux, même si ces facteurs sont à prendre en compte, les jésuites ont cherché à s'approprier de l'intérieur la subjectivité des Guaranis, tout en respectant leur liberté. Une conversion s'est ensuivie, doublée d'un transfert de valeurs – celles de l'« Autre » – dans une vision spirituelle. Les œuvres d'art des Guaranis prennent là toute leur importance. Elles expriment, à leur manière, que la « Terre sans mal » (*Yvy maraê'y*) qu'ils cherchaient existe bien, mais au-delà de la mort.

En Chine, la manière des jésuites est autre. Au bureau impérial d'Astronomie, poussés par les Chinois, certains d'entre eux dissocient leurs démonstrations mathématiques de leur habillage dogmatique, mais d'autres s'y refusent au nom d'une compréhension plus rigide de la religion. Par ailleurs, en traduisant trois des quatre classiques confucéens (*Ta-hüsch*, *Chung-ying*, *Lum-yü*), les jésuites ont contribué à la « proto-sinologie ». Par la suite, les controverses se focaliseront sur *Les Nouveaux Mémoires* du père Lecomte, un livre populaire par le ton et le contenu mais sans grande expérience directe de la tradition chinoise ni du programme d'accommodation jésuite. En 1700, la Sorbonne censure l'ouvrage. On est proche de la querelle des rites qui, finalement, n'est qu'un débat occidental habité par une seule question : Ricci, fondateur de la mission en Chine, a-t-il eu tort ou raison ? En d'autres termes, le christianisme pouvait-il s'abstraire de son support européen pour s'adapter, sans perdre son identité, à d'autres modes de pensée, à d'autres normes et rites ? Quoi qu'il en soit, les rites chinois sont condamnés en 1742. Certains jésuites, peintres, botanistes ou architectes, restèrent près de l'empereur, mais une page est alors tournée pour les catholiques.

Les missions africaines (XVI^e - XX^e siècle) ¹

Le travail missionnaire ne commença en Afrique qu'à la fin du XV^e siècle, dans le sillage de la conquête portugaise. Mais le christianisme avait des racines beaucoup plus anciennes dans le continent, en Égypte, en Éthiopie et au Soudan notamment. C'est au royaume du Congo, en relation avec le Portugal depuis 1491, que les premiers progrès furent observés, avec l'ordination d'un évêque noir, Don Henrique, le fils du roi Afonso, en 1521, et l'érection d'un diocèse indépendant en 1578. Mais ils furent sans lendemain. En 1619, l'évêque pouvait compter sur l'appui de vingt-quatre prêtres et les chanoines de la cathédrale de San Salvador chantaient l'office « selon l'usage d'Europe ». En 1640, la congrégation de la Propagande, fondée une vingtaine d'années plus tôt à Rome, créa la préfecture apostolique du Congo, qu'elle confia aux capucins italiens. Pas moins de quatre cent trente-quatre de ces religieux furent déployés au Congo et en Angola entre 1645 et 1820. Les efforts menés en Sénégambie, en Sierra Leone et dans les royaumes de Bénin et Warri à la même époque eurent moins de succès. En revanche, dans le Sud-Est de l'Afrique, non seulement sur la côte de l'Océan indien mais en bordure du fleuve Zambèze et jusqu'au cœur du royaume de Monomotapa, les missionnaires portugais, des jésuites et des dominicains principalement, parvinrent à assurer une présence modeste mais constante pendant plus de deux siècles.

Le bilan de cette première vague d'évangélisation est maigre. L'effet combiné des maladies, des difficultés de communication, des compromissions de l'Église avec le pouvoir politique et de son acceptation de l'esclavage ruinèrent toute chance de développement. Dans toutes les régions où pénétrèrent les missionnaires, l'influence du christianisme fut minime. Son véritable impact s'exerça au travers du syncrétisme. En Haute-Guinée, au Congo, dans la vallée du Zambèze, des formes religieuses inédites virent le jour, combinant des éléments de la religion traditionnelle et les mystères du dogme chrétien.

La fondation de sociétés missionnaires protestantes telles que la Baptist Missionary Society, la London Missionary Society et la Church Missionary Society, à la fin du XVIII^e siècle, en Angleterre, marqua le début d'une nouvelle ère dans l'histoire des missions. Significativement, ce sont les classes populaires, très influencées par le mouvement évangélique, qui fournirent les premiers contingents de volontaires. Des sociétés semblables se développèrent ensuite en Allemagne, en Suisse et aux États-Unis. Les catholiques, qui avaient pris du retard, répondirent en fondant en 1822 la Société de la propagation de la foi. Établie à Lyon, cette œuvre progressa rapidement grâce à un important appui populaire. La première année, les dons s'élevaient à 22 915 francs. En 1846, présente dans 475 diocèses, elle recueillait 3 575 885 francs, soit 150 fois plus.

En 1799, le premier agent de la London Missionary Society débarqua au Cap, où les Anglais venaient de prendre pied. Un groupe de missionnaires anglicans arriva en Sierra Leone cinq ans plus tard. En 1833, la Société des missions évangéliques de Paris envoya ses premiers hommes au Lesotho. À Zanzibar et à Mombassa, il fallut attendre l'année 1844 pour qu'arrive le premier missionnaire, un Allemand employé par la Church Missionary Society. Le début du mouvement missionnaire chez les Hausas et les Igbo, dans le Nigéria d'aujourd'hui, ainsi qu'au Cameroun, date de la même époque.

Plus centralisé, le mouvement missionnaire catholique bénéficia de l'impulsion du pape Grégoire XVI qui appela de ses vœux, dès 1845, la formation d'un clergé indigène. En 1841, François Libermann fonda la congrégation du Sacré-Cœur de Marie pour l'évangélisation des Noirs, laquelle fusionna bientôt avec l'ancienne congrégation du Saint-Esprit. En 1850, les premiers oblats de Marie, fondés par Eugène de Mazenod sous la Restauration, arrivaient au Natal. Quelques années plus tard, le cardinal Lavigerie, apôtre de la lutte contre l'esclavage et promoteur de ce que l'on n'appelait pas encore l'inculturation, fonda les missionnaires d'Afrique, aussi appelés Pères blancs, pour l'évangélisation des territoires situés au sud du Sahara. « Il faut aux jeunes Noirs, écrivait-il, même à ceux dont on voudra faire des instituteurs et des catéchistes, un état qui leur permet de vivre à leurs frais la vie africaine et, s'il se peut, un état qui les honore, qui leur donne de l'influence et soit accepté sans conteste par tous, de façon à

aider puissamment les missionnaires sans être une charge pour eux. » Les formateurs indigènes spécialisés dans les apprentissages culturels et religieux de base jouent en effet un rôle considérable dans l'interprétation des valeurs occidentales par les autres sociétés.

Tout en gardant une certaine marge de manœuvre, les missionnaires étaient liés *de facto* au système colonial. Jusqu'au milieu du XX^e siècle, tous, si éclairés fussent-ils, croyaient en la supériorité du mode de vie occidental. Ils ne doutaient pas, pour paraphraser David Livingstone, le missionnaire devenu explorateur, qu'il existât une convergence fondamentale entre le christianisme, le commerce et la civilisation. À la différence des chefs tribaux, qui n'entendaient ouvrir leurs portes aux missionnaires que si ceux-ci leur procuraient des bénéfices matériels ou diplomatiques, les gouvernements coloniaux garantissaient aux représentants des Églises la paix, la sécurité, le droit de communiquer, de circuler et de prêcher librement. Rares furent les missionnaires qui, à l'instar de John William Colenso, l'évêque anglican du Natal, ou de Joseph Schmidlin, un pionnier de la missiologie au Cameroun, surent s'élever contre les abus du régime colonial. Et, plus tard, la plupart des sociétés missionnaires s'abstinrent de soutenir le mouvement d'émancipation.

L'historiographie missionnaire traditionnelle donne une vue faussée de l'histoire du christianisme en Afrique en soulignant d'une manière disproportionnée le rôle joué par les missionnaires européens et nord-américains. Les agents pastoraux indigènes ont rempli une fonction non moins importante dans le mouvement missionnaire et dans l'enracinement local du christianisme. Les cas ne sont pas rares où l'évangélisation précéda l'arrivée des Européens, comme au Mozambique, où des travailleurs migrants ayant découvert le christianisme au Transvaal fondèrent une mission presbytérienne pendant les années 1880. Du côté catholique, malgré les efforts de pionniers tels que M^{gr} Aloïs Kobès au Sénégal ou le cardinal Lavigerie en Afrique centrale, peu de prêtres indigènes furent ordonnés avant le début du XX^e siècle. L'impulsion vint de Rome, avec les encycliques missionnaires *Maximum illud* de Benoît XV (1919), *Rerum ecclesiae* de Pie XI (1926) et *Fidei donum* de Pie XII (1957). Sur place, les missionnaires blancs invoquaient les prétextes les plus divers pour reculer l'échéance. Il fallut attendre 1939 pour qu'un Africain – Joseph Kiwanuka,

un prêtre de Massaka, en Ouganda – soit ordonné évêque. Les Églises protestantes hésitèrent moins longtemps à ordonner des prêtres et pasteurs indigènes. Samuel Crowther, un Yoruba qui avait travaillé pour la Church Missionary Society, fut consacré évêque de l'Église d'Angleterre dès 1864 pour le diocèse du Niger. L'expérience échoua cependant en raison du faible soutien accordé à l'évêque par son Église et la taille beaucoup trop grande du diocèse. Mais d'autres essais furent tentés. Selon le *World Christian Handbook*, le nombre de ministres ordonnés en Afrique subsaharienne passa de 1 200 en 1900 à 4 208 en 1957. Durant la même période, le nombre d'agents pastoraux non ordonnés, catéchistes, ministres laïcs et professeurs de religion, augmenta en revanche de 6 000 à 82 433. Depuis, le mouvement d'indigénisation du clergé n'a cessé de s'accélérer. Les missionnaires européens et nord-américains sont de moins en moins nombreux. À l'exception de l'Église catholique, qui continue de dépendre des anciennes métropoles, quoique de manière moins forte, pour son personnel et son financement, la plupart des Églises sont devenues complètement indigènes.

PHILIPPE DENIS

« Instruire en la chrétienté »

Le grand élan éducatif qui soulève la chrétienté à partir du XVI^e siècle est inspiré par deux idées directrices : les hommes et les femmes pèchent et se perdent par ignorance, et le remède doit commencer par les enfants. À partir de là, les ruptures causées par la Réformation créent entre les Églises une émulation qui a donné une formidable impulsion aux deux institutions complémentaires que sont le catéchisme et l'école.

Il y a des choses qu'il faut savoir pour être sauvé. Cette idée n'a cessé de s'imposer depuis la fin du Moyen Âge. On ne peut plus se contenter de la foi « implicite », par laquelle les fidèles adhéraient à « ce que croit l'Église », sans trop savoir l'énoncer et encore moins le comprendre. Il est nécessaire qu'ils sachent ce qu'ils doivent croire, et même qu'ils sachent en rendre compte. Cela sera encore plus nécessaire, bien sûr, quand la Réformation obligera les fidèles à se ranger sous une « confession de foi » particulière, en la distinguant de celle des autres. Et comment pourront-ils mener une vie chrétienne digne de ce nom s'ils ignorent les commandements de Dieu et les prières qu'Il attend d'eux ?

Or ce savoir, c'est aux enfants qu'il faut l'inculquer. Pas seulement parce que l'âge tendre le recevra et le conservera plus aisément ; mais aussi parce que c'est dès l'« âge de raison » (environ sept ans) que leur âme est en péril, s'ils ignorent les fondements de la foi et de la morale chrétiennes. Jean Gerson, en France, est l'un des premiers à avoir soulevé la question, aux environs de 1400. Il a été entendu, aux Pays-Bas, par les frères de la Vie commune, qui se donnent pour but l'instruction des enfants. Dans le

même temps, les humanistes italiens mettent en avant l'idée que l'homme parfait dont ils rêvent est le produit d'une éducation bien conduite. « On ne naît pas homme, on le devient », écrit vers 1500 Érasme, le prince des humanistes, qui ne dédaigne pas de publier des petits livres destinés à apprendre les bonnes manières aux enfants.

Avec la Réformation, la question de l'instruction des chrétiens passe au premier plan. Martin Luther lance, en 1524, un appel véhément aux magistrats des villes allemandes pour qu'ils ouvrent et entretiennent des écoles. Zwingli à Zurich et Bucer à Strasbourg ont la même préoccupation. Et Calvin, à peine arrivé à Genève, en 1537, fait de l'instruction des enfants l'un des quatre points fondamentaux qu'il requiert des autorités de la ville pour que l'Église y soit « bien réglée ». Il faut le citer, car son langage est celui qui s'imposera désormais : « Il est fort requis et quasi nécessaire, pour conserver le peuple en pureté de doctrine, que les enfants soient tellement instruits qu'ils puissent rendre raison de la foi. »

Dès lors, chacun des réformateurs se met à composer un manuel contenant en résumé les vérités de la foi, les prières et les règles de vie du chrétien. Les « catéchismes » publiés par Luther en 1529, le « petit » pour les enfants et le « grand » comme livre du maître, ont remporté un succès qui ne s'est pas démenti jusqu'à ce jour. Calvin a ensuite fait de même pour Genève.

« Conserver le peuple en pureté de doctrine. » On conçoit que les responsables de l'Église catholique n'en aient pas été moins désireux. On ne peut plus se contenter de répéter au prône du dimanche des formulaires stéréotypés (les douze articles du Credo, les dix commandements de Dieu et les cinq de l'Église, les sept œuvres de miséricorde, etc.) ou des passages du manuel de Gerson. Au lendemain du concile de Trente (1566), Rome a publié un catéchisme officiel, mais il est destiné aux curés de paroisse, pour qu'ils le mettent à la portée des fidèles. Les premiers manuels pour enfants sont l'œuvre de jésuites, disciples d'Ignace de Loyola qui, dans ses années d'errance, avait enseigné la doctrine chrétienne aux enfants des rues. Ceux de Pierre Canisius font aujourd'hui encore autorité chez les catholiques d'Europe centrale. En France, au XVII^e siècle, les évêques préféreront faire composer et imposer le manuel propre à leur diocèse.

Où et comment instruire les enfants ? Deux institutions y contribuent : l'école et l'église, qu'il faut voir comme complémentaires, et non pas rivales. Les enfants qui fréquentent l'école n'y apprennent pas seulement à lire et à écrire, mais d'abord, et essentiellement, à croire et à vivre en chrétiens. La première tâche du maître est de faire le catéchisme. C'est pourquoi Luther, par exemple, préconise l'école pour les filles comme pour les garçons. Et, partout, l'autorité ecclésiastique, protestante comme catholique, exerce un contrôle sur la doctrine et la moralité des maîtres. Toutefois, même dans les régions où les écoles sont assez nombreuses, seule une minorité d'enfants les fréquentent. Les autres sont retenus à la maison par la pauvreté de leurs parents (il faut généralement payer le maître) ou, tout simplement par le besoin de travailler. Et ne parlons pas des filles, pour qui l'instruction est considérée comme moins utile et que la prudence croissante interdit d'envoyer à la même école que les garçons.

Alors, pour tous les exclus de l'école, il reste le simple enseignement religieux, le catéchisme, ou l'« école du dimanche ». Le repos dominical permet en effet au curé ou au pasteur de réunir les enfants sur les bancs de l'église ou du temple, en se faisant aider par quelques laïcs (les fidèles de l'Église romaine, inscrits dans des confréries dites de la Doctrine chrétienne, se voient récompensés par d'abondantes indulgences). On souhaite même que leurs parents assistent aux séances pour profiter des leçons. Mais, pour parvenir à un résultat, il a fallu d'abord convaincre les curés de faire le catéchisme et les parents d'y envoyer leurs enfants. Pour cela, les Églises ont su user d'un solide argument : la profession de foi chez les protestants et la première communion chez les catholiques.

Dans le débat difficile qu'ils ont dû mener pour justifier, contre les anabaptistes, le baptême des nourrissons, les réformateurs ont repris une suggestion d'Érasme : pourquoi ne pas demander aux adolescents de ratifier publiquement le baptême reçu à la naissance ? À Strasbourg et dans la Genève de Calvin, cette profession de foi sera l'aboutissement vérifié des années de catéchisme. Du côté catholique, il a fallu près d'un siècle pour mettre au point la formule concurrente, car l'âge et les conditions de la première communion étaient longtemps restés flous. Et comme, dans le même temps, l'idée s'est imposée de faire de cette première communion une fête collective, on imagine la honte qui pouvaitrejaillir sur l'enfant qui en était exclu, et sur ses parents. Les anthropologues n'ont pas fini de

s'étonner qu'il eût fallu quinze ou seize siècles pour réinventer, dans les sociétés chrétiennes, un rite de fin d'enfance.

Il reste que catéchiser sans alphabétiser ne pouvait plus être ressenti que comme un pis-aller. Chez les protestants, lire la Bible est essentiel : pas de temple sans école. Chez les catholiques, il est souhaitable que les fidèles sachent lire leur catéchisme et des livres de piété que l'imprimerie et le colportage diffusent partout. D'autant que l'école est aussi école de morale. Dès lors, la société ne va pas cesser de pousser à l'ouverture d'écoles, pour les garçons et pour les filles. Fonder et renter une école est un acte de générosité que pratiquent à l'envi les seigneurs de village et les curés de paroisse. Dans les villes, on crée des écoles dites de charité, c'est-à-dire gratuites, pour discipliner les enfants des classes pauvres. Se pose alors la question du recrutement des maîtres et des maîtresses, profession encore assez méprisée. Pour répondre à ce besoin, on voit fleurir des congrégations religieuses de femmes et d'hommes qui ont pour vocation de se consacrer à l'éducation chrétienne et humaine des enfants. Du côté des femmes, ce sont toutes celles qui se regroupent sous le patronage de sainte Ursule, à partir de l'initiative d'une Italienne de Brescia, Angela Merici, plusieurs fois modifiée par les autorités ecclésiastiques, ou des congrégations analogues nées à Bordeaux, en Lorraine, etc. Puis d'autres formules, beaucoup plus souples, adaptées aux campagnes, se font jour : de simples béates ou des filles consacrées, par deux ou trois, se fixent dans un village pour y donner un enseignement très rudimentaire de lecture et de travaux manuels. Du côté des hommes, il a fallu attendre la fin du XVII^e siècle pour que naisse, à l'initiative d'un chanoine de Reims, Jean-Baptiste de La Salle, une congrégation vouée à l'éducation des garçons. Mais la réussite est éclatante, car ces « Frères des Écoles chrétiennes » reçoivent une très solide formation pédagogique et seront à l'origine d'un vrai renouveau des méthodes scolaires.

Dans l'enseignement secondaire, les mêmes ressorts ont joué, mais seuls les garçons en ont profité. Ici, la demande des familles a joué : la promotion sociale passe par l'apprentissage du latin, dans des écoles dites de grammaire, inspirées de l'humanisme italien. Mais, alors que ces écoles se multipliaient jusque dans les moindres villes, est intervenue la rupture confessionnelle. Les autorités catholiques incriminent les régents, non sans

raison, de sympathie protestante. Dans les villes réformées, le collège est et doit être confessionnel, l'un de ses buts étant la formation des futurs pasteurs. Certains seront fameux, tel le Gymnasium de Strasbourg, créé et longtemps dirigé par Jean Sturm. Du côté des catholiques, la riposte est trouvée quand les jésuites, qui n'avaient pas été fondés pour cela, acceptent, à partir des années 1550, de prendre en charge des collèges qui sauront inculquer aux adolescents l'humanisme chrétien en défendant la foi catholique. Le succès dépasse toute espérance, d'autant que les jésuites se révèlent être de remarquables pédagogues, dont l'expérience est rassemblée, en 1599, dans la célèbre *Ratio studiorum*. Il faut relire le témoignage que donne Descartes, au début du *Discours de la méthode* (1637), de l'enseignement qu'il avait reçu à La Flèche de ses maîtres jésuites. Et c'est au collège de Rouen que Corneille s'est imprégné de la culture classique et chrétienne qui devait nourrir ses comédies légères, son théâtre héroïque et sa poésie sacrée...

Au total, l'éducation de la jeunesse aura été la principale bénéficiaire de la rivalité des confessions chrétiennes.

MARC VENARD

L'image tridentine

Ordre et beauté

Au début du XVI^e siècle, dans la chrétienté occidentale, l'art religieux est en plein épanouissement, mais dans deux directions assez opposées : en Italie, l'admiration pour l'Antiquité pousse à une rationalisation des formes et à une humanisation des thèmes qui risque d'évacuer le mystère chrétien ; dans les pays du Nord, selon une arborescence gothique poussée à l'extrême, s'exprime une sensibilité tendue entre la tendresse et le pathétique. À la rencontre de ces deux domaines, Albert Dürer (1471-1528) est peut-être le meilleur témoin de la vitalité d'un art authentiquement chrétien. Cet art est tantôt monumental, remplissant de couleurs et de lumière les murs et les fenêtres des grands sanctuaires, tantôt intime, grâce à la multiplication des tableaux d'oratoires et des gravures. Mais il nous est difficile de dire quel rapport les fidèles entretiennent avec toutes ces images qui les entourent.

Pourtant, à partir des années 1520, les réformateurs estiment, eux, que ces images sont une insulte à la Parole de Dieu. Moins Luther, à vrai dire, que Carlstadt, Zwingli et, derrière celui-ci, Farel et Calvin. Ils brandissent avec véhémence le deuxième commandement biblique (que l'Église du Moyen Âge passait sous silence) : « Tu ne feras pas d'image devant ma face. » Et ils dénoncent toutes ces statues de la Vierge et des saints auxquelles le peuple porte un culte qui n'est dû qu'à Dieu seul. À mesure que la Réformation gagne du terrain, on assiste au « nettoyage » des sanctuaires dans les lieux où elle s'impose, ou à des actes iconoclastes isolés, perpétrés par des prosélytes zélés qui cassent ou déménagent les

images, croix et autels. Très mal acceptées par les populations, ces manifestations de la foi réformée font l'objet de cérémonies réparatrices et de prédications enflammées. Les grandes vagues iconoclastes de 1561 et 1562, en France, celle de 1566 aux Pays-Bas laisseront derrière elles des haines inexpiables.

Il appartenait donc au concile de Trente de donner une justification théorique et pratique de l'art religieux. Il l'a fait dans sa vingt-cinquième et dernière session (en 1563), par un long décret qui mêle culte des saints, culte des reliques et culte des images. Pour celles-ci, reprenant les termes du second concile de Nicée (787), il commence par affirmer que la vénération rendue aux images ne va pas aux objets matériels mais aux personnes qu'elles représentent, le Christ, la Vierge ou les saints ; les images ne sont donc là que pour orienter la piété des fidèles. D'autre part, il est légitime de représenter Dieu dans ses interventions, telles que la Bible ou les Vies de saints nous les rapportent : ces « histoires » servent à instruire le peuple, elles sont comme un catéchisme illustré. Toutefois, le concile met en garde contre des abus : on ne doit rien figurer qui ne soit conforme aux récits authentiques, et qui ne respecte la décence. « Toute lascivité sera évitée, de sorte que les images ne soient pas peintes ni ornées avec une grâce impudente. » Ces formules conciliaires quelque peu laconiques allaient ensuite être explicitées de diverses manières. Dans les faits, quand Pie IV ordonna à Daniele da Volterra (*il Braghetton*) de revêtir de voiles pudiques les nudités grandioses du *Jugement dernier* de Michel-Ange ; et dans les traités théoriques par lesquels l'archevêque de Bologne Gabriele Paleotti ou le jésuite néerlandais Van Meulen (Molanus) consignèrent à l'usage des artistes les sujets qu'ils devaient représenter et les règles qu'ils devraient suivre pour cela. S'il est vrai que la Réforme catholique allait dès lors rompre avec certaines tendances de l'art religieux antérieur, elle n'en connut pas moins une relance artistique au moins égale, sinon plus vigoureuse encore qu'au siècle précédent, et cela sous des formes que les pères conciliaires étaient bien loin d'imaginer.

Le concile n'avait rien dit au sujet des lieux de culte. Ce fut le rôle de saint Charles Borromée, archevêque de Milan, d'en transcrire l'esprit dans une *Instruction sur la construction des églises* promise à une large autorité. Contre le plan circulaire ou en croix grecque, est préconisé le plan en croix latine, qui allonge la nef pour les fidèles en la séparant du chœur réservé au

clergé. On sait que même le plan adopté par Bramante et Michel-Ange pour la basilique Saint-Pierre de Rome allait être remanié en ce sens. Dans l'église, l'autel majeur doit être dégagé (aux dépens des jubés et des tombeaux) et surélevé, de telle sorte que tous les regards se dirigent vers le sacrifice de la messe. Sur l'autel sera placée, avec toute la solennité convenable, la réserve eucharistique. Et, dominant l'autel, un retable théâtral est destiné à le mettre en valeur et à attester son rôle de lien entre le Ciel et la Terre. Tandis que l'autel est ainsi exalté dans le sanctuaire, la chaire du prédicateur sera au contraire rapprochée le plus possible de l'assistance. D'autre part, pour que celle-ci puisse au mieux suivre les offices, l'église devra être aussi claire que possible. C'en est fini des belles verrières colorées qui avaient resplendi de leurs derniers feux au cours de la première moitié du XVI^e siècle. Dans ces églises claires, il importe cependant que le sacrement de pénitence soit administré en toute discrétion : c'est donc dans la même *Instruction* de saint Charles que se trouve minutieusement décrit le meuble que l'on devra utiliser pour confesser les fidèles – le confessionnal.

Toute une police de l'art se met en place, dont les évêques en visite dans les paroisses sont les agents les plus efficaces. Ici, ils font déplacer les autels, éliminer des tombes ou du mobilier qui encombrent le sanctuaire. Là, ils ordonnent la construction d'un retable, l'ornementation d'un tabernacle. Un peu partout, ils font retirer des images indécentes, un saint Sébastien trop dénudé ou un saint Martin éclipsé par son cheval. Les populations renâclent parfois, et n'enlèvent de leur église le « bon » saint que pour aller en cachette lui présenter leurs vœux, tandis que les artistes transposent en des Madeleines pénitentes et des anges ambigus la sensualité que l'autorité a voulu bannir.

Conformément au décret conciliaire, l'art catholique s'interdit désormais certaines libertés. S'agissant de la Trinité divine, on adopte une représentation strictement fonctionnelle : le Père en majesté, le Fils dans son Humanité crucifiée et, entre les deux, l'Esprit, sous la forme d'une colombe. Puis, à partir de la fin du XVII^e siècle, on n'ose plus représenter le mystère divin que par un triangle frappé du tétragramme. De la vie de la Vierge Marie, certaines scènes chères au Moyen Âge, mais non attestées dans les Évangiles, disparaissent, comme l'apparition du Christ ressuscité à

sa mère. En revanche, les artistes sont encouragés à faire sortir de l'ombre saint Joseph, jusqu'à croiser la Trinité divine d'une sainte Famille en humaine trinité. Est aussi mis en avant tout ce qui peut proclamer l'autorité de l'Église et la valeur de ses sacrements, ainsi que les mérites des saints, ceux du passé, mais aussi ceux qui montrent la grâce divine toujours à l'œuvre : des saints non seulement à invoquer, mais à imiter.

À partir des œuvres majeures produites par les artistes de la Réforme catholique, celles des grands architectes romains, des peintres de l'école bolonaise ou des ateliers flamands, il faut reconstituer toute une chaîne d'imitations talentueuses ou maladroites, alimentée par les migrations des hommes ou la circulation des gravures. Il est intéressant de suivre ainsi, dans telle ville ou telle province, l'introduction des nouveaux sujets, des nouveaux décors. Parce que les jésuites ont souvent été des initiateurs en ce domaine, on a pris l'habitude de baptiser à tort « style jésuite » celui du catholicisme réformé. Mais, outre que les pères de la Compagnie avaient pour principe de faire travailler les artisans locaux, ils n'ont fait que prendre dans les nouvelles modes ce qui convenait à leur apostolat.

En revanche, on a trop longtemps négligé le rôle des confréries dans la diffusion de l'art post-tridentin. Une multitude d'entre elles, encouragées par la papauté et par les évêques, propagées par les nouveaux ordres religieux, popularisent les dévotions majeures de la Réforme catholique, l'adoration eucharistique, la prière mariale du rosaire, l'intercession pour les âmes du Purgatoire, et bien d'autres. Chacune se doit alors d'avoir sa chapelle ou au moins son autel, identifié par un retable, ainsi que des images à distribuer à ses membres pour leur rappeler leurs devoirs. Si certaines confréries, comme celle des orfèvres de Paris, ont fait travailler les plus grands artistes, la plupart ont peuplé nos églises d'œuvres modestes, produites par des artisans de terroir.

On peut rattacher à cette production celle des images de piété à usage individuel, dont le succès est difficile à mesurer aujourd'hui. Elles aussi sont souvent la réplique d'œuvres majeures et de directives précises. Tel est le cas, par exemple, de la série de gravures que le jésuite Nadal a fait réaliser aux Pays-Bas, à la fin du XVI^e siècle, pour illustrer les scènes de la vie de Jésus. Non seulement elles ont pu servir à guider des peintres en mal d'imagination, mais, introduites chez les particuliers, elles les ont aidés,

dans leurs oraisons, à faire la « composition de lieu » recommandée par saint Ignace. Au reste, tous les maîtres spirituels de l'époque (y compris César de Bus, qui était aveugle !) préconisent de méditer devant des images pieuses. Ce qui n'exclut pas que l'image ait pu, en bien des maisons, conserver son usage, officiellement prohibé, de talisman...

C'est à dessein que nous n'avons pas employé l'adjectif « baroque ». Le nouvel art catholique, préconisé à l'époque où le style à la mode était celui que nous appelons « maniériste », ne portait pas de soi à l'efflorescence et aux excès de celui que les générations suivantes ont cultivé et que nous appelons « baroque ». Ou s'il y portait, c'était de façon implicite. Car on reconnaît en lui le triomphalisme de la Vérité, si manifeste dans la Rome papale, ainsi que l'exaltation des sens, en particulier de la vue, de sorte que la beauté terrestre soit la promesse du Paradis céleste.

MARC VENARD

Rome et Genève

Nouvelles Jérusalem de la communication

Genève, nouvelle Rome ? L'analogie semble s'imposer à partir du XVI^e siècle, lorsque ces deux cités deviennent emblématiques de l'affrontement confessionnel.

La Contre-Réforme engagée contre le protestantisme par le concile de Trente fut romaine, plus que tridentine. Et, malgré les critiques que suscita le magistère romain chez certains gallicans ou jansénistes, la fidélité à Rome s'imposa à l'ensemble du monde catholique, car la cité pontificale est le lieu de définition de l'orthodoxie et de la censure de l'hérésie. L'Inquisition romaine et l'Index en témoignent. De son côté, bien qu'elle ne fût pas la première ville passée à la Réforme de type sacramentaire, Genève apparut dès 1540 comme le bastion de l'orthodoxie définie avec brio par Calvin et Théodore de Bèze, puis conservée par la compagnie des pasteurs, notamment contre les déviances arminiennes. Rome brûla Giordano Bruno et près de quatre-vingt-dix hérétiques à l'âge moderne, mais Genève exécuta aussi Michel Servet et Spifame.

Chacune des deux villes s'est employée à rayonner dans son camp par tous les moyens modernes de communication. À Genève, qui n'avait pas d'université au Moyen Âge, ce fut par l'établissement d'une académie qui forma nombre de pasteurs pour l'Europe réformée, notamment francophone : par eux, les dogmes et l'organisation de l'Église firent des émules. Cette influence fut sublimée par la fonction de refuge qu'exerça la cité pour les victimes des persécutions religieuses, Italiens, Anglais et surtout Français, dès le XVI^e siècle et plus encore après la révocation de

l'édit de Nantes (1685). La persécution favorisa le rayonnement de la ville en lui offrant au XVI^e siècle une force de frappe éditoriale qui contribua beaucoup à la propagation dans l'aire francophone des traductions genevoises de la Bible, du psautier et de toute une littérature polémique, théologique et politique. *Post tenebras lux* était la devise de la cité réformée.

Rome aussi a valorisé son image au moyen des jubilé, en rénovant son urbanisme et son décor pour s'ériger en ville universelle, catholique au sens littéral du terme, accueillant les pèlerins venus y gagner des indulgences. Tandis que la typographie vaticane polyglotte imprimait dans toutes les langues connues, la papauté développa au XVII^e siècle des institutions coordonnant la propagation de la foi dans le monde et assurant la formation missionnaire. Dans les deux villes, l'érudition servit à réfuter l'autre dans la controverse confessionnelle.

Rivales, les deux cités ont en effet rêvé de se détruire, et pas seulement par la *rabies theologica* (« rage théologique »). Le sac de Rome par les troupes impériales (1527) aurait-il eu une telle dimension profanatrice si les protestants n'avaient pas dénoncé la nouvelle Babylone ? « C'est être chrétien que de n'être pas romain », affirme Luther à Léon X. Et la journée de l'Escalade (1602) témoigne par l'alliance entre la papauté, le roi d'Espagne et le duc de Savoie du désir de croisade contre ce bastion devenu, selon Ronsard, « le misérable séjour de toute apostasie ». Lorsque les Genevois repoussent le 12 décembre l'armée de mercenaires qui escalade les remparts, ils abandonnent définitivement l'obéissance à leur suzerain médiéval, le duc de Savoie, mais ils se trouvent aussi une identité collective qui reste fort vivante aujourd'hui (outre la fête collective costumée, on mange une marmite en chocolat fracassée sur la table familiale au cri de « Ainsi périssent les ennemis de la République »). L'échec de l'entreprise savoyarde et catholique fut présenté immédiatement aux Européens comme le signe providentiel de l'élection céleste de la Réforme. À l'instar de sa rivale des bords du Tibre, la cité des rives du lac Léman renforça son dispositif défensif aux XVI^e et XVII^e siècles, avec le concours financier de princes et des Églises réformées de toute l'Europe, car la chute de cette petite république aurait été une défaite de l'« Internationale protestante ». Dans le mythe comme dans son envers, les

deux cités semblent donc analogues, en ce qui concerne l'affrontement des controverses au moins.

Pourtant, elles ne peuvent pas être identiques car elles ne s'inscrivent pas dans la même économie du salut, ni dans la même ecclésiologie. Rome est au cœur d'une Église hiérarchique visible qui revendique son enracinement dans la tradition apostolique et dans le sang des martyrs de l'Église primitive. Depuis le concile de Trente, gouvernée par plusieurs papes remarquables et une administration curiale renouvelée dès 1588, Rome assure au présent la continuité et la rénovation permanentes de la tradition. La Rome de la Renaissance cherchait la source de son pouvoir dans les vestiges antiques romains ; la Rome baroque fouilla plutôt les catacombes à partir de 1578, déchiffra les inscriptions de l'Antiquité chrétienne, en même temps qu'elle se parait de nouvelles églises pour visualiser cette médiation nouvelle ancrée dans l'Église romaine chrétienne de l'Antiquité. Les arts furent mis au service d'une théologie des œuvres, illustrant la participation de l'homme à son salut. En refondant le pèlerinage médiéval autour des sept basiliques majeures, remises à la mode par Charles Borromée, Pie V et beaucoup d'autres, de nombreux guides et *vedute* diffusèrent à nouveau cette image de la Ville éternelle auprès des pèlerins. Une image tellement prégnante qu'elle fonde encore l'urbanisme du centre de Rome dans les constructions de l'unité italienne. Siège de la papauté, Rome devient le cœur de l'économie du salut pour les catholiques du XVII^e siècle. Elle seule décide de la fabrication des saints pour récompenser les mérites et proposer des modèles édifiants au monde. Rome exporte indulgences, jubilé et reliques pour valoriser sa fonction sacrale.

Au contraire, dans l'Église protestante, marquée par l'invisibilité des élus et le sacerdoce universel, Genève est certes devenue, après Calvin, un modèle de cité sainte où les déviances sont traquées sous l'œil vigilant des pasteurs et des magistrats, non sans conflits ni sans résistances, mais elle ne peut être qu'une Église réformée parmi d'autres, sans prééminence, comme le manifestent les choix des Églises de France, d'Écosse, des Pays-Bas.

Voilà pourquoi, si Genève peut être comparée à Rome, l'analogie a ses limites. Elle s'inscrit dans un temps très bref, le XVI^e siècle, car, dès le XVII^e siècle, le magistère genevois est concurrencé par celui établi dans d'autres villes, comme Saumur ou Leyde, où vivent d'éminents théologiens

réformés, puis, à l'aube du XVIII^e siècle, par le prophétisme cévenol. Le libéralisme théologique introduit par Jean-Alphonse Turretini conduit *L'Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert à présenter Genève comme une ville des Lumières et de déistes, au grand dam de ses habitants et de Rousseau, mais peut-être pour mieux déprécier encore le chef-lieu de l'« infâme catholicité ». Surtout, limitée dans le temps, l'analogie des deux cités-Églises ne doit pas cacher la différence entre leurs fonctions respectives à l'intérieur de leur bloc confessionnel. Genève n'a jamais prétendu être une troisième Rome, comme le revendiquait Moscou.

Du moins cet affrontement des deux villes a-t-il façonné leur identité et leur paysage urbain. Quoi de commun entre la Rome triomphante baroque et l'austérité genevoise de la citadelle réformée ? Peut-être d'avoir toutes deux atteint une certaine universalité. La Rome pontificale a assuré l'héritage impérial chrétien. Cité du refuge, marquée par l'accueil provisoire ou définitif des persécutés de tout poil, jusqu'aux anarchistes et révolutionnaires du XIX^e siècle, Genève héberge des organisations internationales, non gouvernementales et interconfessionnelles chargées de la paix, de la législation du travail, du secours des plus démunis et du dialogue entre religions.

JEAN-MARIE LE GALL

- 1 . Compte tenu de la spécificité de la temporalité de l'histoire africaine, les cinq siècles font ici l'objet d'une approche globale.

IV

Horizons nouveaux de sensibilité

Bach

La musique sans frontières

« La musique est un don de Dieu », affirmait Luther, après son maître saint Augustin. Elle exorcise le mal et met l'homme en relation immédiate avec le surnaturel, à la fois physique et métaphysique. Et « celui qui chante prie doublement », avec les mots, mais aussi par le pouvoir des sons. C'est pourquoi il fallait au réformateur placer la musique, avec la parole, au cœur de la liturgie nouvelle qu'il instituait. La musique que tous pratiquent désormais, chantant d'une seule voix ces cantiques simples et émouvants que l'on connaît avant même de savoir parler, et dont les textes, souvent dus à des poètes de premier plan, déclinent tous les articles de la foi, ainsi que les heures d'une vie chrétienne bien réglée. À l'église, bien sûr, à la maison, réplique de la paroisse, chaque jour, matin et soir, et encore à l'école, et même dans la rue, puisque les cités entretiennent un corps de musiciens municipaux pour jouer du haut de l'hôtel de ville, en guise d'angélus, des chorals harmonisés. Dans les quatre églises de Leipzig, la messe dominicale dure quelque quatre heures et les vêpres, l'après-midi, trois heures. Tout ce temps est doublement occupé par la prédication et par la musique. En même temps que thérapie soignant les vicissitudes du quotidien, le chant collectif soude la communauté, il la met en état de réceptivité intérieure à l'égard de l'enseignement spirituel qui lui sera dispensé de longues heures durant.

À Leipzig, Bach occupe de multiples fonctions. Cantor à l'école Saint-Thomas, c'est-à-dire professeur de musique également chargé de l'instruction religieuse, enseignant, donc, il est aussi le maître de la musique des églises, et surtout *director musices*, responsable de toutes les activités

et célébrations musicales de la ville. Un musicien dans la cité – une cité unanimement religieuse, en ce temps où, selon Jean Delumeau, « tout citoyen est sociologiquement chrétien ». Il n’y a pas plus de séparation entre le civil et le religieux que de différences de style entre musique pour l’église ou musique pour la ville. Si les Leipzigais aiment la fête, s’ils ne manquent aucune occasion de se réjouir de la visite des souverains, d’un mariage ou de l’anniversaire d’une personnalité, c’est toujours en musique ; et c’est bien au directeur de la musique que l’on confie la charge de composer et de diriger, celui-là même que l’on entend le dimanche dans les églises. Quant à l’élection du conseil municipal, elle se déroule dans le sanctuaire, suivie d’une cantate d’action de grâces.

Les cantates dominicales sont alors considérées comme un double de la prédication en chaire. On en distribue le texte aux fidèles, pour s’assurer de leur parfaite compréhension des textes. Plus concises, elles traitent les mêmes thèmes, en concertation avec les autorités religieuses, dans l’efficacité accrue que leur confèrent les pouvoirs de la musique. Les cantates, mais aussi les œuvres pour orgue. Du haut de la tribune, l’organiste prêche comme le pasteur du haut de la chaire. Comme lui entre ciel et terre, le musicien parle, en médiateur, de Dieu aux hommes, et élève vers Dieu la parole chantée des fidèles. Qui sait, même, quand il s’agit de Bach, s’il ne le fait pas mieux que le pasteur, quand on connaît l’étendue des connaissances théologiques du musicien doublant l’immensité de son génie !

Dans son œuvre, Bach se montre toujours et partout préoccupé de tenir un discours en musique, qualité qui lui était déjà reconnue de son temps, où l’on parlait de lui comme d’un très grand orateur. En ce siècle de la rhétorique, comme ses contemporains et sans doute davantage, il ne cesse de s’adresser à ses auditeurs pour commenter la Parole. Son discours musical, il le modèle et l’articule selon les règles précises de l’art oratoire, dûment codifiées alors. Rhétorique pour organiser les formes, pour éveiller et gouverner les affects des auditeurs, et surtout pour tenir un langage intelligible par un faisceau de figures allant du simple motif rythmique ou mélodique à la structure d’ensemble de ses grandes œuvres, voire de ses recueils dans leur globalité.

Dans son expression sonore également, Bach fait appel à un considérable ensemble de moyens, mis en œuvre avec une science et une

précision admirables, au su d'un code symbolique alors connu de tous. Il n'est pas d'instrument, de voix, de tonalité, de mouvement qui ne possède sa connotation spirituelle, dont le musicien travaille et croise les éléments de signification. En outre, telle citation de choral entraîne avec elle les paroles d'un cantique, et opère donc à un niveau supplémentaire d'exégèse.

Si intense que puisse être le plaisir esthétique ressenti à l'écoute de ces chefs-d'œuvre, on n'en saurait donc, comme les auditeurs d'alors, percevoir la signification réelle qu'en parfaite connaissance des textes qu'ils véhiculent et exaltent, ainsi que de l'ensemble de ces signes auditifs jadis familiers qui les incarnent et les commentent. Indépendamment de toute adhésion religieuse personnelle, il n'est possible d'appréhender la pensée musicale de Bach dans sa plénitude qu'à la lumière de la culture et de la spiritualité qui la sous-tendent et l'animent.

Mais, à y bien écouter, nombre d'œuvres « profanes » témoignent elles aussi d'une vision spirituelle du monde – les *Variations Goldberg* , par exemple –, et même du mystère de la Rédemption sur la Croix. Ainsi des canons énigmatiques que le compositeur adresse en *Offrande musicale* à un roi de Prusse parfaitement athée, Frédéric II. Dans sa superposition à lui-même par mouvement rétrograde, comme lu simultanément dans un miroir, le motif du premier canon, déjà, trace le signe sonore de la croix, ce *chi* grec devenu la figure de rhétorique du chiasme ¹ , à la fois nom du Christ et image de la croix, figure à laquelle le musicien a si souvent recours.

Au long de sa vie, Bach a rassemblé un savoir encyclopédique. Il connaît toutes les musiques de son temps, il a étudié et assimilé toutes celles du passé. Faisant son miel de cette culture européenne, il a forgé un langage syncrétique qui n'appartient qu'à lui, immédiatement reconnaissable, et dans lequel la pensée musicale de l'Occident chrétien trouve son expression la plus achevée. La postérité ne cesse de se réclamer de lui, jusqu'à nos jours, et, avec lui, de son idéal de spiritualité de l'œuvre d'art. « Source primordiale de toute musique », selon Beethoven, il est le créateur universel qui transmet aux générations suivantes l'essence même de l'art musical, don de Dieu.

À la fois discours et méthode, sa musique contient sa propre théorie et sa vision du monde. De quelques décennies le cadet du Leipzigois Leibniz, Bach paraît mettre en œuvre la pensée du philosophe, affirmant que « c'est

par le calcul et l'exercice de sa pensée que Dieu a créé le monde ». Créé à l'image de Dieu, c'est par le calcul et l'exercice de sa pensée que Bach crée à son tour un monde sonore, monde qui nous parle de la divine création.

Sa toute dernière œuvre achevée est la *Messe en si mineur* , fruit d'un bien étrange travail, compilation de divers morceaux écrits antérieurement, certains vieux de trente-cinq ans, que le musicien unifie et qu'il complète de trois nouveaux qui lui manquaient. Pierre angulaire au cœur de l'œuvre, le *Credo* est construit en trois fois trois morceaux constituant une grande arche, au sommet de laquelle se trouve le bouleversant *Crucifixus* , clé de voûte de l'immense édifice. Pourquoi cette messe ? Pourquoi pas en allemand ? Et pourquoi de proportions la rendant impropre à tout usage à l'église ? Messe absolue, *Missa tota* , au-dessus des liturgies et des familles du christianisme. Bach, confesseur de la foi.

Fondamentalement polysémique, le discours sonore de Bach ne cesse de proposer une lecture du monde et de la place qu'y tient l'homme, dans une vision cohérente et ordonnée de nature spirituelle, sous le signe de la sérénité et de l'élan vital. Non pas en musique, mais par la musique.

GILLES CANTAGREL

Naissance de la critique biblique (XVI^e et XVII^e siècles)

Le terme de « critique », au sens de « juge des livres » ou d'« art de juger les livres », est introduit en français, sur le modèle du grec, à la fin du XVI^e siècle, par le grand érudit Juste-Joseph Scaliger. Dans la révolution scientifique des temps modernes, la philologie fait souvent pâle figure à côté de la physique, de l'astronomie, de la biologie. Pourtant, l'irruption des méthodes philologiques dans la culture occidentale pourrait expliquer, à elle seule, l'entrée de la critique dans le champ de l'exégèse biblique. Mais il y faut joindre la pression des sciences de la nature et le tumulte des débats théologico-politiques cherchant des modèles bibliques. Philologie, science, politique : autant de champs à explorer pour comprendre le changement du regard sur la Bible dans le monde occidental aux XVI^e et XVII^e siècles.

Philologie, critique et controverse

Le mouvement dit « humaniste », parce qu'il promeut les *studia humaniora* enseignées dans l'université médiévale, part d'abord à la recherche du meilleur texte, celui qui sera digne de l'impression, et, dans ce but, il instruit un constant procès de corruption à l'égard de la transmission manuscrite. Le texte, en lui-même, par ses anachronismes, ses pièces et ses coutures, porte la trace d'une histoire et l'érudit doit accomplir un chemin *qui conduit du texte à cette histoire* . Mais, pour comprendre un texte, le

même érudit doit aussi effectuer le chemin inverse : *de l'histoire au texte* , car tout texte du passé dépayse le lecteur et le commentaire doit réduire cette étrangeté en accumulant des notations philologiques et historiques lui permettant de franchir le fossé du temps. L'application à la Bible de ce double mouvement commence entre la fin du XV^e siècle et le milieu du XVI^e siècle. En même temps, des traductions en langue vulgaire sont menées sur les originaux, à l'usage de tous les fidèles sachant lire, y compris les femmes. Lefèvre d'Étaples édite à Louvain en 1530 sa traduction de la Bible en français, effectuée sur la Vulgate, avec des corrections prises au texte grec pour le Nouveau Testament. Cette version sera utilisée par les traductions ultérieures : d'une part, la Bible « protestante » d'Olivetan (1535), origine des Bibles de Genève ; d'autre part, les Bibles catholiques dites de Louvain, expurgées de toute infiltration luthérienne. En effet, la séparation en deux Églises de la vieille chrétienté médiévale est passée par là. Quelles sont, pour la Bible, les conséquences de cette déchirure ?

Le signe décisif de la fracture est l'élaboration à la quatrième session du concile de Trente (avril 1546) d'un décret qui marque l'écart avec les pratiques bibliques des protestants. Retenons seulement un point : même les textes bibliques doivent être interprétés selon le sens que leur donne et leur a toujours donné la tradition de l'Église ; or, pour les protestants, cette règle favorise les constructions allégoriques et les gloses au détriment du sens authentique du texte. L'application des directives tridentines par les exégètes catholiques et la constitution, chez les protestants, de pratiques opposées engendrent une double direction de l'exégèse qui ne recoupe pas le dualisme confessionnel. D'un côté, les controversistes très impliqués dans les polémiques doctrinales tentent de justifier leurs choix par des versets de l'Écriture dûment sélectionnés ou arbitrairement expliqués. Cette pratique génère une forme de commentaire hyperthéologique contre laquelle s'élèvent les exégètes à la sensibilité philologique et historique aiguisée. Les plus notables d'entre eux sont, pour les protestants, Hugo de Groot (Grotius) et, pour les catholiques, Richard Simon. L'un et l'autre s'insurgent contre une certaine manipulation des textes par les théologiens et privilégient systématiquement le sens littéral. Ils sont marginaux par rapport à l'exégèse des professeurs : ceux-ci, dans leurs cours, retiennent

toutefois qu'en matière de controverse, le sens littéral faisant seul autorité, le « sens théologique » (qui demeure capital) ne peut s'établir qu'après une soigneuse élaboration du sens littéral par la grammaire, le lexique et l'histoire. Dans cette entreprise, la Grande-Bretagne se place au premier rang par la publication d'une Bible polyglotte (la Bible de Walton, 1654-1658) et d'une anthologie de commentaires littéraux en neuf volumes (les *Critici sacri*, 1660).

Tous ces efforts convergent vers une prise de distance par rapport aux temps bibliques. Loin d'être le réceptacle d'une Parole divine située dans une éternité immobile, les textes sacrés apparaissent de plus en plus comme marqués par le temps de leur rédaction. Ainsi, l'attribution inexacte de livres sacrés à des auteurs prestigieux comme Moïse, Isaïe, Daniel appartient à la mentalité d'un temps qui n'est plus le nôtre, où un tel procédé serait taxé de fausseté. Contre toute la tradition juive et chrétienne, on en vient à considérer que Moïse pourrait bien ne pas être l'unique auteur du Pentateuque (ce que soutiennent Hobbes, Simon, Spinoza). Cette conviction ne naît pas d'informations sur l'histoire littéraire des documents, mais *d'un raisonnement sur les textes*. Ainsi l'application à la Bible de méthodes philologiques est-elle l'occasion d'affirmer l'existence d'une nouvelle autorité sur l'interprétation des textes sacrés : *celle de la raison*.

La Bible et la science

Cette mise à distance des temps bibliques provient aussi des difficultés que présente la cosmologie biblique. Pour elle, la Terre est un corps immobile, situé au centre du monde et autour duquel tournent le Soleil et les planètes. Les étoiles, elles, sont fixes, mais c'est le firmament tout entier qui tourne sans cesse. Mis en cause pour avoir soutenu l'hypothèse héliocentrique de Copernic, Galilée se défend, dans sa célèbre lettre à la grande-duchesse de Toscane, Christine de Lorraine (1615), en invoquant l'autorité de saint Augustin et celle de saint Thomas. Ces deux grands docteurs de l'Occident assurent que, si une description cosmologique contenue dans la Bible se trouve contredite par les savants, il faut l'interpréter comme une expression familière, usant du langage des

apparences, ou comme une opinion du temps passé. C'est ce dernier point que le mouvement de l'exégèse va pousser en avant. Ainsi une dissertation exégétique de 1714, due au sage dom Calmet, démontre-t-elle que la cosmologie biblique est la cosmologie populaire du monde antique. D'autres esprits, plus hardis, militant contre les procès de sorcellerie, chercheront à prouver que l'omniprésence du diable dans le Nouveau Testament et les nombreux exorcismes pratiqués par Jésus proviennent des convictions d'une époque ignorant l'existence de maladies nerveuses. La prise de distance par rapport aux temps bibliques est évidente, et elle s'appuie sur l'autorité de la raison, en comparant cette fois le texte biblique à ceux de la littérature antique.

Bible et politique

Les temps modernes enregistrent deux révolutions dont les courants se heurtent violemment : une révolution religieuse, celle de la Réforme, qui revendique le choix de la conscience contre l'autorité absolue du souverain en matière spirituelle ; une révolution juridique, celle qui substitue l'État unique et souverain à la multiplicité des territoires et des juridictions féodales. S'imposent d'un côté, le devoir d'obéir à la conscience, quoi qu'il en coûte ; de l'autre, la maxime que la souveraineté ne se partage pas. Des deux côtés, un recours à l'Ancien Testament s'opère. Ou bien les partisans du droit de la conscience font valoir les cas où les prophètes ont organisé la résistance aux entreprises d'un roi idolâtre ; ou bien les partisans de la souveraineté absolue observent que le peuple d'Israël ignorait la dualité des pouvoirs : pouvoir spirituel, pouvoir temporel, c'était tout un. D'autres juristes ou théologiens cherchent à sortir de ce dilemme en faisant remarquer que le chrétien n'est plus lié par les lois de l'Ancien Testament. Ils diront donc que, le royaume du Christ n'étant pas « de ce monde », le recours à la violence pour l'établir est périmé ; et ils ajouteront que la souveraineté des rois ne peut s'exercer que sur l'ordre extérieur de la religion, pas sur les consciences (ainsi, le Nouveau Testament recommande aux fidèles l'obéissance aux empereurs romains, sauf si ceux-ci prescrivent des actes immoraux ou idolâtriques). Par ces réflexions sur les modèles

politiques qu'elle prescrit ou qu'elle défend, la Bible est reléguée dans un passé révolu. Au minimum, les mentalités chrétiennes s'éloignent des leçons de l'Ancien Testament, au nom des droits de la conscience et de la raison.

Vers les Lumières

À la fin du XVII^e siècle, le terme de « critique » se répand à grande vitesse : toute histoire doit être critique. Mais, pour l'histoire biblique, la pauvreté des ressources philologiques et archéologiques entrave la marche. Au lieu d'oser des commentaires, le plus grand nombre des exégètes se livre à des « introductions à la Bible », qui décrivent un programme sans le réaliser. La critique biblique se fait alors plus corrosive, surtout dans l'aire des Lumières françaises. Dans l'Allemagne piétiste, l'opposition à la scolastique luthérienne produit un retour à la Bible dans lequel la conviction spirituelle n'éteint pas l'ardeur philologique mais, au contraire, la stimule. Par cette ouverture, l'Allemagne protestante est appelée à devenir le sanctuaire des études bibliques.

FRANÇOIS LAPLANCHE

Le renouveau protestant Du piétisme au pentecôtisme en passant par les réveils

Par ses principes mêmes (Écriture seule, foi seule, *ecclesia semper reformanda*) le protestantisme – déjà pluriel au XVI^e siècle – a toujours fait surgir en son sein des Églises et mouvements nouveaux. Certains de ces renouveaux ont exercé une influence observable jusqu'à nos jours.

Au milieu du XVII^e siècle, l'Europe, désormais constituée de nombreuses entités confessionnelles (catholique, réformée, luthérienne, anglicane), voit la fin des guerres religieuses. L'expérience collective de combats pour la foi produit des effets divers et parfois contradictoires. Sur le continent et au Royaume-Uni, on constate une certaine lassitude, voire une grande indifférence, à l'égard des Églises. En même temps, l'« orthodoxie protestante » continue à se développer, créant une forme de scolastique réformée ou luthérienne qui se conçoit de manière surtout polémique.

Au sein du luthéranisme continental se dessine une réaction qui se veut un appel à revenir à la dynamique des premières années de la Réforme. Philippe Jacques Spener (1635-1705), pasteur luthérien né en Alsace, représente cette tendance nouvelle, qui sera appelée « piétisme ». Aspirant à une spiritualité plus intérieure et engagée, rejetant la polémique et la dispute tout en se voulant luthérien orthodoxe, Spener fait sa thèse de doctorat à Strasbourg sur le thème de la « nouvelle naissance » (Jn 3,3) et devient le chef de file d'un mouvement de renouveau du luthéranisme en Allemagne.

Selon Spener, le luthéranisme courait le danger de devenir de plus en plus une religion formaliste dont les adeptes n'auraient que peu de foi ou d'engagement réels. La théologie dynamique de Luther se transformerait en orthodoxie desséchante.

Son ouvrage classique (*Pia desideria* , 1675) propose un programme de renouveau accepté par les uns et stigmatisé par les autres. Parmi ses propositions : une foi plus consciente et personnelle, l'étude de la Bible en famille et en petits groupes, un christianisme pratique fondé sur l'amour fraternel et le refus de la polémique, une réforme des facultés de théologie.

Avec des personnages comme Spener et son élève August Hermann Francke (1663-1727), le piétisme deviendra un courant important au sein du luthéranisme, ayant ses propres universités, facultés de théologie (Halle) et projets d'engagement social (orphelinats...). Spener s'est toujours proclamé luthérien fidèle et a voulu ramener son Église à ce qu'en était à ses yeux la dynamique d'origine. Ce premier piétisme se voulait donc rénovateur et non pas schismatique. Malheureusement, ce ne fut pas toujours le cas. Au XVIII^e siècle, le comte Louis von Zinzendorf (1700-1760), nourri dès son enfance du piétisme de Halle, est l'instigateur d'une tendance piétiste qui finira par quitter le giron de l'Église luthérienne. Dans la rencontre entre Zinzendorf et un groupe de moraves (hussites) émigrés sur les terres de son père naît l'Église de l'unité des frères. Marqués par une piété émotionnelle centrée sur le Christ et sa souffrance, les moraves ont un élan spirituel qui accélère sa diffusion en Europe. Peu après la mort du fondateur, il y a déjà 226 missionnaires « moraves » envoyés en dehors de l'Europe (Antilles, Amérique du Sud et du Nord, Afrique du Sud).

John Wesley (1703-1791), prêtre anglican, rencontre le piétisme allemand sur le bateau qui l'amenait comme missionnaire vers la colonie de Géorgie, peuplée de prisonniers anglais. Revenu à Londres, il noue avec les moraves des contacts qui aboutissent à une conversion de type piétiste (1738). Voulant renouveler l'Église anglicane de l'intérieur, Wesley et ses adeptes rencontrent dans un premier temps une certaine opposition. L'impossibilité de prêcher dans les Églises les pousse à discourir en plein air et, ainsi, le mouvement attire fortement les classes populaires. John Wesley et George Whitefield annoncent un message de conversion qui appelle à un changement de vie important (la sanctification). Ayant un

esprit très rigoureux, Wesley structure de manière efficace son mouvement, qui se diffuse rapidement. Vers la fin de sa vie, il consacre lui-même – sans autorisation ecclésiale – des évêques dans les colonies devenues les États-Unis, événement qui conduit à un schisme entre l'Église d'Angleterre et les « méthodistes ».

En effet, ces mouvements de type piétiste ou wesleyen contribuent à la naissance d'un nouveau protestantisme, qui traverse les frontières nationales et confessionnelles : on trouve ainsi un courant piétiste chez les luthériens et les réformés continentaux, ainsi que chez les anglicans, les puritains et des groupes plus séparatistes comme les baptistes anglais, qui étaient déjà nés au début du XVII^e siècle. Ce type de protestantisme trouve un accueil très favorable en Amérique du Nord.

Une autre manière de caractériser ce protestantisme serait de parler du phénomène des « réveils ». Le piétisme contribue à forger une réalité protestante anglophone transatlantique à partir du XVIII^e siècle. Vers 1750, il est question du « premier grand réveil », caractérisé par des réunions en plein air où l'Évangile est prêché et les auditeurs invités soit à se convertir soit à se « réveiller », c'est-à-dire à renouveler un engagement chrétien qui se serait affadi. Parfois, ces réunions sont accompagnées de phénomènes et de réactions émotionnelles, que John Wesley finit par critiquer.

Le « deuxième grand réveil » a lieu en Amérique du Nord et en Europe pendant la première moitié du XIX^e siècle. Les prédicateurs populaires continuent à rassembler les foules pour annoncer l'Évangile. Ces réveils façonneront de manière importante l'ensemble du protestantisme américain – blanc et noir –, dans lequel les méthodistes et les baptistes deviennent majoritaires. Ce protestantisme est très populaire, soutenant la mise en place de la démocratie américaine et croyant à l'amélioration possible de la vie (conjonction entre la sanctification méthodiste et le « progrès » des Lumières). En Europe, pendant la même période, des mouvements de réveil partent du Royaume-Uni vers le continent, et influencent les milieux réformés en Suisse et en France, tout en y introduisant des courants nouveaux (baptistes et méthodistes).

Après la guerre de Sécession (1861-1865), l'abolition de l'esclavage, l'industrialisation et une immigration catholique importante, le protestantisme américain de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e

connaîtra encore un « réveil » important. Certains milieux méthodistes sont mécontents de la morosité et du pessimisme ambiants, ce qui fait naître des « mouvements de sanctification » se réclamant des origines du mouvement wesleyen, insistant donc sur l'importance de l'expérience individuelle du Saint-Esprit et de la sanctification. En 1906, dans l'église Azusa Street à Los Angeles, se produit un grand réveil accompagné de manifestations de glossolalie et de guérisons. Son prédicateur est William Seymour (1870-1922), fils d'anciens esclaves. Ce mouvement, bientôt appelé « pentecôtiste », populaire et multiracial à ses origines, se répand rapidement dans le Sud des États-Unis et ailleurs dans le monde – en Europe dès 1906 et en France dans les années 1920 – pour devenir aujourd'hui l'une des familles chrétiennes mondiales les plus importantes.

Le lecteur averti reconnaîtra dans ce développement les racines d'une large partie des tendances protestantes appelées aujourd'hui « évangéliques ». Si ces tendances ont un lien important avec les États-Unis, leurs origines sont bien européennes et remontent au moins au XVII^e siècle, sinon à la Réforme elle-même.

NEAL BLOUGH

Les saints et leur nation (XIV^e -XX^e siècle)

Les saints du Paradis sont *a priori* étrangers aux divisions politiques de ce bas monde ; pourtant, à Rome et dans les grandes capitales, on trouve Saint-Louis-des-Français, Saint-Jacques-des Espagnols, Saint-Nicolas-des-Lorrains, Saint-Jean-des-Florentins. Les communautés humaines – villes, provinces ou nations chrétiennes – peuvent donc s’associer à un saint. Le choix d’un prénom-marqueur, comme Yves en Bretagne, Martial en Limousin, Claude en Franche-Comté... appartient aux pratiques familiales les plus ordinaires. Dans certaines villes, des processions rassemblent toute la population autour d’un saint, placé au cœur de la religion civique : sainte Geneviève à Paris, saint Nicolas à Bari ou saint Janvier à Naples... Certains fêtes de saints sont enfin des fêtes nationales ; en France, la Saint-Denis à la fin du Moyen Âge, la Saint-Louis sous l’Ancien Régime ou, encore aujourd’hui, la Saint-Patrick en Irlande ou la Saint-Wenceslas en Bohême. Même la Grande-Bretagne, passée au protestantisme, se donne en 1801 un drapeau, l’Union Jack, qui mêle les croix de saint André, de saint Georges et de saint Patrick, respectivement patrons de l’Écosse, de l’Angleterre et de l’Irlande.

Dès leur naissance, les nations tirent donc profit de la gloire des saints. Elles sont fières d’avoir un saint patron ancien, qui inscrit leur évangélisation et la reconnaissance de leur existence dans les temps apostoliques et leur donne l’étiquette d’un peuple élu de l’Église primitive. L’Espagne est honorée d’avoir été évangélisée par l’apôtre saint Jacques lui-même, comme la France par Denys l’Aréopagite, disciple de saint Paul.

Lorsque, à la fin du XVI^e siècle, la critique ébranle ces légendes, elle rencontre scepticisme, voire opposition. Ainsi, Philippe III intervient auprès de Rome, en 1602, pour que le texte de la mission de saint Jacques en Espagne soit maintenu dans le bréviaire romain.

Les nations affectionnent les saints patrons ayant exercé un apostolat universel ou recevant un culte généralisé, alors que les villes, dans le royaume de Naples par exemple, sont soucieuses d'avoir un patron très local. Saint Georges est ainsi le saint tutélaire de l'Angleterre, de Gênes, de Malte, de la Catalogne, du Portugal, de Hanovre et d'innombrables villes allemandes.

Voilà qui conduit ces nations et cités à capitaliser les reliques, et à se les disputer. Angers, Toulouse et Compostelle prétendent ainsi chacune détenir les reliques de saint Jacques, tandis que Saint-Denis et Ratisbonne rivalisent pour la possession des restes de l'Aréopagite.

Cette sacralisation d'un territoire par les saints se manifeste, à l'heure de la confessionnalisation, par l'établissement d'hagiographies nationales, comme le *Catalogus sanctorum Italiae* (1613), la *Bavaria sacra* (1615) ou le *Martyrologium gallicanum* (1626). Y figurent les saints « indigètes » ayant vécu dans ces pays, ou dont les restes y reposent, ce qui permet de capter une grande part du martyrologe universel au profit de chacun. Avec près de soixante mille cinq cents saints, dénombrés par André Du Saussay en 1626, la France ne doute pas de mériter son titre de fille aînée de l'Église.

L'époque moderne se caractérise cependant par l'attachement croissant à l'autochtonie du saint patron. Saint Georges serait un Breton, peut-être né à Coventry, et non plus un Cappadocien. Les Portugais revendiquent saint Antoine de Padoue, car il est né à Lisbonne. Lorsque Raymon de Peyñafort est canonisé en 1601, sa mère patrie catalane en fait aussitôt son saint patron. Naples agira de même avec saint Alphonse de Liguori. Les saints modernes, dont l'origine s'inscrit dans les cadres politiques existants, se prêtent plus aisément que les anciens saints à cette appropriation nationale. Encore que cela n'aille pas toujours de soi, en raison des mutations frontalières. Ignace est certes né dans la Navarre espagnole, mais ce royaume est revendiqué et en partie détenu par la France, et l'ordre jésuite a été fondé à Paris. La monarchie du Très Chrétien n'entend donc pas laisser

la sainteté d'Ignace glorifier exclusivement la monarchie catholique. Mais la nationalité des saints modernes peut nuire à leur réception chez l'adversaire. Les gallicans ont ainsi été soucieux de contrer le rayonnement des canonisations romaines des XVI^e -XVIII^e siècles, qui favorisent les saints d'origine ibérique et italienne.

Ces saints patrons sont des protecteurs de la nation, et du sort de ses armes. Nombre d'ordres de chevalerie sont placés sous leur patronage, comme la Jarrettière sous celui de Saint-Georges en Angleterre ou les ordres de Saint-Michel et de Saint-Louis en France. Saint Georges combattant le dragon devient le symbole de l'Angleterre luttant contre ses adversaires successifs – le papisme, la France ou l'Allemagne. Saint Jacques a été *matamoros*, « tueur de Maures », puis est devenu, avec l'expansion castillane, *mataindios*, « tueur d'Indiens ». En France, saint Denis et saint Michel ont été largement invoqués contre l'ennemi anglais au Moyen Âge. À partir du XIX^e siècle, la figure de Jeanne d'Arc boutant l'étranger hors de France a été mobilisée contre l'Angleterre et surtout contre l'Allemagne. Mais elle a aussi été exploitée dans les débats politiques internes.

Il existe en effet plus d'une conception de la nation et, comme la promotion sur les autels incombe à Rome, voilà deux paramètres qui font du choix du saint patron un enjeu éminemment politique, à l'heure de la sécularisation.

Pour certains, s'il est possible de choisir un avocat céleste, le patron est élu par Dieu et s'inscrit dans un ordre divin inviolable. Malgré le souhait des *cortès* castillanes et l'approbation romaine, la monarchie catholique a renoncé en 1630 à ériger sainte Thérèse comme co-patronne de l'Espagne, parce qu'elle aurait attenté au monopole inaliénable de saint Jacques. Le patron est donc supérieur à l'ordre politique et s'impose à lui, comme il le supplée lorsque le premier défaille. La couronne de saint Étienne ou de saint Wenceslas incarnent l'éternité transcendante de la Hongrie ou de la Bohême, malgré tous les accidents historiques.

Mais la promotion d'un saint au patronage national, ou le déclassement d'un autre, témoigne du fait que la nation est bien une construction historique. Lorsque Henri VIII rompt avec Rome, il fait détruire les reliques de saint Thomas Becket et toutes ses représentations, de peur de voir ce martyr des rois d'Angleterre exciter le zèle de ceux qui s'opposent à la

rupture avec Rome. La canonisation de Jean Népomucène, au XVIII^e siècle, consacre la reconfiguration tridentine de la Bohême : jusqu'alors marquée par l'Église utraquiste et la figure de Jean Hus, elle devient ainsi l'ultime rempart de catholicité.

En France, la Révolution impose une conception politique de la nation qui se forge en partie contre le catholicisme. Tandis que des reliques insignes, comme celles de sainte Geneviève, sont brûlées, le pouvoir valorise en miroir le culte des saints martyrs de la Révolution. Au XIX^e siècle, pour aider le clergé à se dégager de l'État, Rome canonise beaucoup de Français du « siècle des saints », le XVII^e, jusque-là suspect de jansénisme ou de gallicanisme. Au début du XX^e siècle, l'affrontement entre cléricaux et républicains se saisit de la sainteté, ce qui conduit à la béatification des ursulines de Compiègne, en 1905, ou à la présentation de la cause de différents martyrs de la Révolution, ceux des carmes en 1906 (canonisation en 1926), ceux d'Angers (béatification en 1984). Ils symbolisent l'attachement à la foi, contre la Révolution impie. Mais ils ne peuvent prétendre rassembler la nation. En revanche, les deux camps se disputent largement Jeanne d'Arc. Michelet y voit une fille du peuple, lâchée par son roi et brûlée par l'Église. Cette dernière ne saurait l'admettre, et introduit la cause de canonisation et de réhabilitation en 1894, qui aboutit en 1926, au moment même où Rome condamne l'Action française. Or la droite nationaliste voit en Jeanne le symbole de la lutte contre tous ceux qui souillent à ses yeux la France – protestants, francs-maçons, socialistes, juifs – et s'empare à nouveau de sa figure mythique, contre les évidences religieuses d'autrefois.

Avec la sécularisation, le culte des saints diminue, mais ils restent présents dans les conflits de mémoires autour des nations et des villes, petites et grandes, preuve que les saints peuvent encore servir la mobilisation communautaire, de façon tout à fait indépendante des politiques cléricales ou des catéchèses.

JEAN-MARIE LE GALL

L'Orthodoxie russe

Monolithisme et déchirures (XVI^e -XVIII^e siècle)

La métropole de Rhossia, créée à la fin du X^e siècle, après la conversion du prince Vladimir, préserve son unité et demeure sous la tutelle du patriarcat byzantin jusqu'en 1448. Elle devient alors autocéphale, parce qu'elle rejette l'union de Florence (1439) que les Byzantins ont provisoirement acceptée. Mais, comme le métropolite russe (chef de cette Église) est élu à Moscou, à l'instigation du souverain local, le roi de Pologne refuse dès 1458 de reconnaître son autorité et soustrait ainsi à la métropole russe près de la moitié de ses diocèses. Dès lors coexistent une Église orthodoxe ruthène qui se maintient, vaille que vaille, dans les territoires orientaux de la Pologne-Lituanie et une Église orthodoxe russe dont le ressort coïncide très vite avec les limites de la Moscovie, puis de l'Empire russe. Les liens entre l'Église et l'État se resserrent encore pendant la période moderne, où la foi orthodoxe joue un rôle central dans la constitution d'une identité nationale. Pourtant, l'Église russe doit aussi faire face à d'importantes dissidences.

Du patriarcat au saint-synode : l'Église bureaucratisée

Les rapports entre l'Église et l'État évoluent dans le sens d'une subordination toujours plus forte du spirituel au temporel. Entre 1448

et 1547, le grand-prince de Moscou est l'arbitre de l'élection du métropolite russe et s'assure que les évêques suffragants, en particulier celui de Novgorod, demeurent dans son obédience. Ivan III (1462-1505), Vasilij III (1505-1533) et les boyards qui assurent la régence pendant la minorité d'Ivan le Terrible (1533-1547) n'hésitent pas à déposer les prélats qui les incommode. L'instabilité cesse lorsque Macaire, l'une des grandes figures ecclésiastiques de son temps, devient métropolite (1542-1563).

Macaire est l'ordonnateur du couronnement impérial d'Ivan le Terrible (16 janvier 1547), qui refonde le régime monarchique russe sur le modèle byzantin. Il encourage aussi le tsar à conquérir les khanats (royaumes dirigés par un khan) tatars de Kazan et d'Astrakhan (1552-1556). Cette victoire, qui ouvre aux Russes un accès à la Caspienne et à la Sibérie, est célébrée par l'érection de l'église connue sous le nom de Basile-le-Bienheureux, sur la place Rouge (1555-1560), et, surtout, par la fondation d'un archevêché orthodoxe à Kazan (1555), qui devient ainsi l'avant-poste de l'Orthodoxie.

Les Russes se contentent toutefois d'avoir un métropolite au côté de leur tsar et Ivan le Terrible n'hésite pas à faire déposer, puis assassiner l'un des successeurs de Macaire, Philippe Kolytchev (1569). Une nouvelle étape est franchie en 1589, sous le règne de Fedor, fils d'Ivan le Terrible, qui obtient du patriarche de Constantinople la création d'un patriarcat russe. Cette fois, le modèle byzantin est restauré, à Moscou. L'Église peut jouer un rôle décisif dans les affaires de l'État. En 1598, quand s'éteint la dynastie moscovite, le patriarche Job appuie l'élection du tsar Boris Godounov. Lors du temps des troubles, un autre patriarche, Hermogène, appelle la population à n'accepter qu'un tsar russe et à bouter les Polonais hors du pays (1610-1612). Le sentiment national en formation repose désormais sur cette identité entre Russe et orthodoxe. Enfin, la Russie connaît une situation rappelant celle de la Serbie médiévale, lorsque le tsar est Mikhaïl Fedorovitch Romanov (1613-1645) et le patriarche, son propre père, en religion Philarète (1619-1633).

Pourtant, la période patriarcale ne dure qu'un siècle (1589-1700). En effet, à la mort d'Hadrien, qui avait souvent fulminé contre l'occidentalisation des mœurs, Pierre le Grand laisse le trône patriarcal vacant pendant vingt ans et met les ressources de l'Église en coupe réglée, pour servir l'effort de guerre contre la Suède. De plus, il limite strictement

l'accès des jeunes gens à la carrière monastique et proclame la tolérance des cultes non orthodoxes chez les sujets non russes. Finalement, il impose à l'Église un règlement ecclésiastique qui la subordonne à l'État (1720). Le patriarche est remplacé par un saint-synode, assemblée ecclésiastique que préside, à partir de 1722, un *ober-prokurator* laïque, désigné par l'empereur. Le clergé doit jurer fidélité au tsar et veiller à la loyauté des fidèles, sans même pouvoir s'abriter derrière le secret de la confession. Catherine II parfait cette œuvre en procédant à la confiscation des biens d'Église, en 1764.

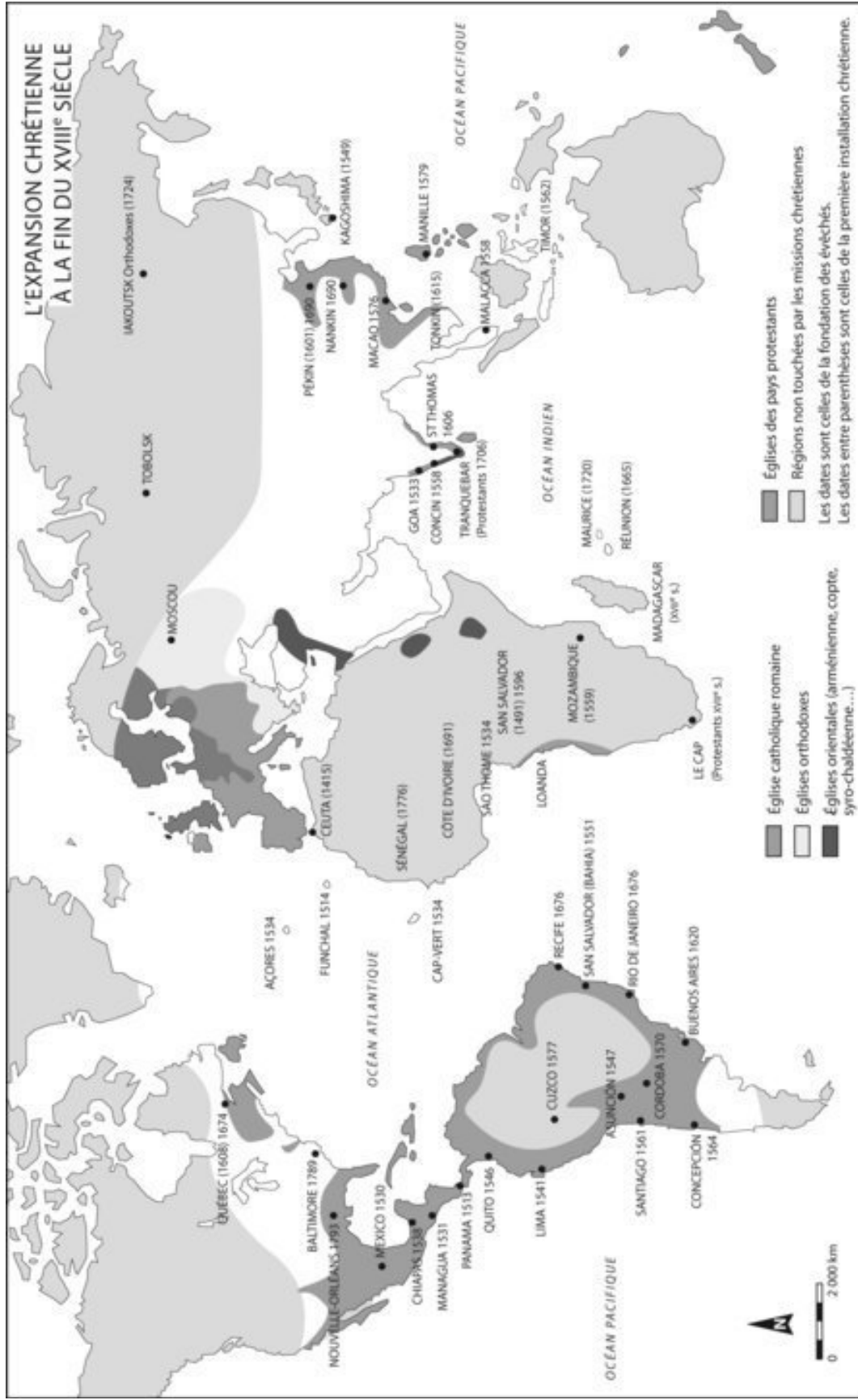
Du Stoglav au Raskol : discipline et dissidences

Le début du règne d'Ivan le Terrible, entre 1547 et 1564, n'est pas seulement marqué par le couronnement impérial et la prise de Kazan, mais aussi par d'importantes réformes. L'œuvre accomplie dans l'Église est d'abord celle de Macaire, mais le tsar s'y intéresse de près. Le synode de 1547 est le premier à proposer des « nouveaux » saints russes à la vénération des fidèles. En 1551, le synode des Cent chapitres (*Stoglav*) s'efforce de restaurer la discipline, au sein du clergé comme parmi les fidèles, et de développer à tous les échelons une administration ecclésiastique qui échappe aux ingérences des laïcs. C'est aussi cette assemblée qui prescrit aux peintres d'icônes de prendre pour modèle la Trinité de Roublev.

Un siècle plus tard, cependant, la nécessité d'encadrer mieux encore les fidèles et de corriger les leçons fautives des livres liturgiques est vivement ressentie dans les hautes sphères de l'Église. Un cercle de « zélateurs de la piété » qui entend mener à bien ces tâches se forme auprès du tsar Alexis (1645-1676). En 1652, l'un de ses membres, Nikon, est fait patriarche. Il lance alors une série de réformes précipitées qui suscitent le rejet chez ses anciens compagnons, en particulier l'archiprêtre Avvakum. En effet, par souci d'être en parfaite conformité avec le rite grec, Nikon ne corrige rien de moins que l'orthographe du nom de Jésus, la façon de faire le signe de croix ou de prononcer l'alléluia... Pour les tenants de la dévotion traditionnelle, ou vieux-croyants, ces innovations annoncent le règne de

l'Antéchrist. Nikon les fait d'abord taire en les intimidant ou en les exilant, comme Avvakum. Mais l'impérieux patriarche se brouille avec le tsar et renonce à exercer sa charge en 1658. Une période confuse s'ouvre, au cours de laquelle les vieux-croyants multiplient pétitions et protestations, tout en construisant de véritables réseaux.

Le tsar convoque un concile en 1666. L'assemblée dépose Nikon, consacrant ainsi l'abaissement de la fonction patriarcale. Mais elle condamne aussi comme schismatiques (*raskolniki*) les défenseurs de la vieille foi. Avvakum et ses plus ardents compagnons sont exilés au-delà du cercle polaire. Ils continuent néanmoins à témoigner et leurs œuvres sont diffusées clandestinement. Ils sont finalement brûlés en avril 1682. D'autres martyrs sont déjà apparus, comme la boyarine Morozova, morte en exil en 1675, ou les moines de la fameuse abbaye de Solovki, sur la mer Blanche, que les troupes du tsar prennent d'assaut en 1676. La déchirure ne fait que s'élargir, car les moujiks des campagnes reculées ou les cosaques des confins de la Russie entrent en contact avec de vieux-croyants en rupture de ban et sont souvent réceptifs à leur message. De son côté, l'Église dénonce tous ceux qui lui résistent comme des « schismatiques ». Il est donc trompeur de parler « du » *Raskol*. Dès 1694, on distingue deux grandes mouvances, les « presbytériens » (*popovtsy*) et les « sans-prêtres » (*bespopovtsy*). D'autre part, la résistance prend une infinité de formes locales : communautés paramonastiques, familles de marchands-entrepreneurs combinant mystique et textile, vagabonds prêchant la fin du monde, bandes de rebelles rançonnant les campagnes...



Si Pierre le Grand accorde une tolérance précaire aux vieux-croyants en 1716, à charge pour eux de se faire enregistrer et de payer double impôt, les défenseurs de la vieille foi demeurent en rupture avec l'État et l'Église et sont persécutés, par intermittence, jusqu'en 1905. Malgré ces difficultés extrêmes, ou à cause d'elles, ils créent et conservent un important patrimoine textuel qui constitue la première littérature dissidente en Russie (l'un de ses fleurons est l'autobiographie de l'archiprêtre Avvakum).

PIERRE GONNEAU

1. Figure de style consistant à inverser l'ordre des termes dans les parties symétriques de deux membres de phrase de manière à former un parallèle ou une antithèse (*Trésor de la langue française*).

Quatrième partie

Le temps de l'adaptation
au monde contemporain
(XIX^e -XXI^e siècle)

Au cours des deux derniers siècles, le christianisme s'est trouvé concerné, et souvent affecté, par des bouleversements qui lui ont imposé une permanente adaptation.

L'exégèse historico-critique a profondément modifié la lecture des textes sacrés. Des savants, pour la plupart protestants, ont joué, à ce propos, le rôle d'initiateurs. L'Église catholique, longtemps réticente, voire hostile, s'est finalement montrée favorable à la recherche nouvelle.

Durant cette même période se sont dessinées des figures de la sainteté, toutes d'humilité, d'abandon, imprégnées d'enfance spirituelle, accordées à une piété séraphique, elle-même avivée par le renouvellement du culte marial.

L'avènement de la société industrielle et toutes les transformations économiques et sociales qui en résultent ont fait évoluer les procédures de l'action sociale et caritative. La promulgation de l'encyclique *Rerum novarum* constitue, en ce domaine, un événement significatif.

Les XIX^e et XX^e siècles ont été marqués par l'emprise forte de multiples idéologies. Le libéralisme, le socialisme, le marxisme, le nazisme ont imposé aux chrétiens de prendre position à leur égard. Le magistère catholique, notamment, a dû se prononcer ; de là une série de condamnations dont les logiques et le degré de fermeté sont, ici, clairement exposés.

À partir de 1870, la papauté a été confrontée à la perte des États pontificaux, donc à celle de tout pouvoir temporel. À l'intransigeance a succédé une acceptation résignée puis résolue. Le concile Vatican II, qui s'est ouvert en 1962, manifeste clairement l'intense effort accompli par l'Église catholique en vue de s'adapter au monde moderne.

L'exploration des derniers territoires inconnus de la planète, la reprise, à grande échelle, d'une colonisation menée selon de nouvelles modalités ont conduit à remodeler l'activité missionnaire. Les prêtres et les religieuses venus des territoires de la chrétienté traditionnelle cèdent progressivement la place au clergé et aux laïcs des pays naguère considérés comme terres de mission.

Reste, dans la perspective longue de l'histoire du christianisme qui est la nôtre, l'importance des efforts accomplis en vue de rassembler tous les

chrétiens et l'attente que suscite l'instauration récente du dialogue interreligieux.

ALAIN CORBIN

I

*L'évolution de l'exégèse biblique
et des formes de la piété*

La Bible et l'histoire des religions (XIX^e -XX^e siècle)

Au XVII^e siècle, les « modernes », opposés aux « anciens », ne trouvaient pas leurs racines dans le passé, mais estimaient avoir fait un saut dans un monde nouveau, éclairé par les lumières de la raison. Néanmoins, dès le XVIII^e siècle, se dessine une réaction contre ce dédain à l'égard de l'héritage. L'humanité ne serait-elle pas, à l'image de l'individu, passée par des étapes, dont la description offrirait une « histoire de l'esprit humain » ? Et, en un certain sens, l'étape la plus primitive ne serait-elle pas la plus prometteuse, la plus fraîche et la plus féconde ? Dans cet engouement romantique pour l'origine se détache le jugement de Schelling sur le mythe. Loin d'être une ruse mensongère forgée par l'alliance des despotes et des prêtres, le mythe est un creuset d'humanité. Loin que la langue, la société, la religion soient des inventions de l'homme, c'est en elles et par elles que l'homme s'invente lui-même. Ce retour à la tradition, réjouissant pour les fidèles du christianisme, comporte pour eux une nouvelle exigence, celle d'accepter que la Parole divine soit toujours en même temps une parole humaine, comme telle soumise aux aléas de l'histoire : « S'il n'y a pas eu d'histoire sans religion, il n'y a pas eu non plus de religion qui ne fût assujettie à toutes les lois générales de l'histoire » (Littré). Récupérée par la culture, introduite dans la « légende des siècles », la vieille histoire sainte va aussi se trouver dépecée par le scalpel des historiens.

L'un après l'autre, les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament sont interrogés dans leurs moindres détails. Méritent-ils la confiance de

l'historien ? Et d'abord, ont-ils été composés par les auteurs que leur attribue la tradition ? Évidemment non. Le Pentateuque est une compilation postérieure à l'exil de Babylone, qui recueille quatre documents dont la rédaction s'échelonne de l'époque royale (Salomon) jusqu'au retour de l'exil. Les Évangiles ne sont pas l'œuvre de témoins directs : ce sont des collections de traditions sur Jésus, interprétées différemment selon les vues du rédacteur final. Dès la première moitié du XIX^e siècle naît l'hypothèse que Marc pourrait être la source des deux autres synoptiques, complétée par un recueil de discours. Cette hypothèse se fortifiera à la fin du siècle et est encore acceptée actuellement. Composés à une date éloignée des événements qu'ils rapportent, les récits bibliques en viennent alors à perdre leur caractère de témoignage historique. Ils renvoient plutôt à la foi de la communauté d'où ils sont issus et traitent des problèmes religieux qui se posaient alors à elle, en portant les solutions données au compte du héros/fondateur : Moïse ou Jésus. Dans la *Vie de Jésus* (1835-1836), David Friedrich Strauss tente de démontrer que le récit évangélique est conçu uniquement en fonction des croyances juives : il s'agit d'un récit « bricolé », destiné à démontrer que Jésus de Nazareth était bien le Messie attendu. Ce livre génère de nombreuses réfutations et coûte à l'auteur son poste de répétiteur à Tübingen. Pour l'Ancien Testament, la révolution opérée consiste à soutenir que les vrais fondateurs de la religion d'Israël sont les prophètes du VIII^e siècle av. J.-C. Ce sont eux les inventeurs d'une Loi (la Torah) dont on ne trouve aucune trace avant eux (œuvre majeure de Julius Wellhausen : *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 1883). Toutes ces œuvres du protestantisme allemand sont répandues en France grâce aux travaux du savant alsacien Édouard Reuss et au charme de la plume de Renan : bon connaisseur de la science germanique, il en vulgarise tranquillement les conclusions (*Vie de Jésus*, 1863 ; *Histoire du peuple d'Israël*).

Cette percée de la science historique dans le champ de la Bible trouve des échos au sein du judaïsme allemand, qui va s'intéresser à sa propre histoire. L'effort des savants juifs, qui cherchent l'assimilation au milieu de peuples chrétiens, les pousse à s'intéresser à la figure de Jésus et à le ranger parmi les sages d'Israël. Mais l'accent mis sur la judaïté de Jésus n'arrange personne parmi les chrétiens. Les tenants de la définition théologique de

Jésus par la christologie conciliaire du IV^e siècle le trouvent bien diminué par cette lecture juive de son histoire. Ce sont ou les catholiques, ou les protestants dits « orthodoxes » (en France, « évangéliques »). En face d'eux se regroupent les protestants dits « libéraux », qui acceptent l'application de l'histoire à la Bible. Ceux-ci considèrent que la judaïté de Jésus constitue une concession aux auditeurs de son message et qu'elle est seulement l'habit sous lequel se cache « la religion de Jésus » (c'est-à-dire sa conscience religieuse). Le message de Jésus n'est que la révélation du Père céleste, infiniment aimant et miséricordieux, et telle est l'essence du christianisme, dégagée de toute dimension empruntée à l'eschatologie juive. Ce message du protestantisme libéral a retenti puissamment en Europe ; il est porté en France par les voix d'Auguste Sabatier, de Maurice Goguel. Puis cette description de la religion de Jésus vient à paraître arbitraire. Car de sa vie et de ses actes, objecte Rudolf Bultmann, nous ne connaissons pas grand-chose (*Geschichte der synoptischen Tradition* , 1921). Quant à son message, il est clair. Il annonce l'interpellation absolue de Dieu, mettant l'homme dans l'obligation de se décider en hâte pour le Royaume, toujours offert et jamais possédé. Et, même si les disciples de Bultmann ont cherché à être plus fermes que le maître quant à la manifestation historique de Jésus, ils demeurent vigilants vis-à-vis de toute tentative pour voir dans l'Église une grandeur de ce monde (ce qui, pour eux, est la pente du catholicisme) et leur exégèse du Nouveau Testament porte constamment la trace de cette préoccupation.

Le mouvement de l'exégèse protestante aux XIX^e et XX^e siècles est si vif que l'exégèse catholique peine à en suivre le train. Elle revient de loin et son archaïsme, dans les années 1840, a pour jamais éloigné le jeune Renan du catholicisme. Elle a commencé par céder sur l'exactitude et la précision de la chronologie biblique, après les trouvailles de Boucher de Perthes dans ses grottes. En général, l'exégèse et la théologie catholiques ont été plus rapidement accessibles aux résultats des sciences naturelles qu'elles n'ont cédé aux assauts de l'historien, par crainte d'une nouvelle « affaire Galilée ». En revanche, les propositions condamnées d'Alfred Loisy (décret *Lamentabili sane exitu* et encyclique *Pascendi* , 1907), les vexations subies par le dominicain Marie-Joseph Lagrange et les obstacles apportés au succès de sa grande œuvre, la fondation de l'École biblique de Jérusalem,

visaient directement des conclusions de la science historique. Loisy accepta le combat et fut excommunié ; Lagrange se soumit, mais demeura suspect jusqu'à sa mort. Le mécontentement des exégètes catholiques devait aboutir en 1943 à la publication par le pape Pie XII de l'encyclique *Divino afflante spiritu* , qui leur permit de travailler plus librement. L'enseignement de ce texte fut complété par celui de la Constitution *Dei Verbum* , votée par le concile Vatican II. Elle cherche à obtenir un certain équilibre entre l'affirmation de l'historicité des Évangiles et la reconnaissance du travail de la tradition (et des ultimes rédacteurs) sur les récits. À la fin du XX^e siècle, les exégètes catholiques ont rallié le gros de la troupe des « *biblical scholars* ».

Le mouvement de la science biblique au cours de la période envisagée ici est loin de s'écouler comme un « long fleuve tranquille ». Il a été ponctué d'arrêts et de reprises. Il n'a pas seulement généré des disputes entre savants, mais il a provoqué de vifs débats dans l'opinion publique, notamment en Grande-Bretagne et aux États-Unis. En France, la neutralité imposée aux sciences religieuses dans l'institution universitaire a souvent durci les conflits et ce que les exégètes ont gagné en reconnaissance auprès de leurs collègues a été interprété dans les milieux traditionalistes comme une lâche concession au siècle.

Vers la fin du XX^e siècle, sous la poussée de la culture américaine, l'intérêt des exégètes glisse de la valeur historique de la Bible à sa clôture canonique et à ses qualités littéraires. Quels effets historiques ont été produits par la fermeture du canon biblique, avec son double « Testament », rejetant hors de ce canon les livres déclarés apocryphes ? Comment la révélation divine est-elle perceptible à travers les différents genres littéraires de la Bible (récits, poèmes, proverbes, lois) ? Ces orientations nouvelles ne signifient pas l'extinction de tout intérêt pour l'histoire : celle d'Israël continue d'être minutieusement inspectée par les archéologues aussi bien que par les historiens et le noyau historique, pour la période anté-exilique, se contracte de plus en plus. L'histoire des origines chrétiennes devient davantage tributaire des recherches sur le judaïsme essénien ou pharisien et l'importance de la source Q (les discours de Jésus rapportés en commun par Matthieu et Luc) est renforcée par sa place prépondérante dans l'Évangile apocryphe de Thomas. Désormais, la Bible ne cherche plus sa

place dans la culture en usant du raisonnement apologétique qui l'établissait en lieu unique de la « vraie religion ». Elle dit sa singularité à travers la force de son expression poétique ou de son inspiration religieuse : inspirée, dans la mesure où elle est librement perçue comme inspirante.

FRANÇOIS LAPLANCHE

Jean-Marie-Baptiste Vianney, curé d'Ars (1786-1859)

Le *saint curé* . C'est à travers ces deux mots qu'on désignait déjà, de son vivant, celui qui allait devenir le bienheureux (1905) puis le saint (1925) curé d'Ars, patron des curés de France (1905) puis de l'univers (1929), celui dont le pape Jean XXIII célèbre en juillet 1959 l'« admirable figure sacerdotale », celui en qui le pape Jean-Paul II, qui se rend en personne à Ars le 6 octobre 1986, glorifie le « pasteur hors pair qui a illustré à la fois l'accomplissement plénier du ministère sacerdotal et la sainteté du ministre ». La consécration d'un simple prêtre n'allait pourtant pas de soi en ce XIX^e siècle où le catholicisme, restauré au lendemain de la Révolution, a donné naissance à un clergé salarié par l'État, soumis à la double tutelle de l'évêque et du préfet, dont l'existence était bornée par l'étroitesse des horizons villageois, les multiples obligations du ministère rural et l'autorité concurrente du maire et de l'instituteur.

Au cœur d'une sainteté, il y a à la fois l'exemplarité et l'exceptionnalité. Né le 8 mai 1786 à Dardilly, près de Lyon, au sein d'une famille de paysans propriétaires, le futur curé d'Ars a sept ans lorsque la Convention entreprend de « déchristianiser » la République ; il se confesse à onze ans auprès d'un prêtre réfractaire ; il communie à treize ans dans une grange. L'expérience de la persécution religieuse a, chez cet enfant pieux – « il était presque continuellement occupé à prier », dira un témoin –, à la fois fortifié et simplifié la foi. Des missionnaires clandestins qui, au péril de leur vie, lui ont porté les sacrements, il retiendra « l'éminente dignité du prêtre » : « Si je rencontrais un prêtre et un ange, je saluerais le prêtre avant de saluer

l'ange. » De l'expérience de la déchristianisation, il conclura à la nécessité de remettre Dieu et les sacrements au cœur de la vie religieuse des populations : « Laissez une paroisse vingt ans sans prêtre, on y adorera les bêtes, dit-il ; là où il n'y a plus de prêtre, il n'y a plus de sacrifice, et là où il n'y a plus de sacrifice, il n'y a plus de religion. » Jean-Marie Vianney appartient à la génération des jeunes prêtres de la Restauration ; il en partage les origines majoritairement rurales, la formation accélérée, l'ardeur, l'intransigeance et la piété. Formé sur le tard par les soins d'un prêtre austère, Charles Balley, ancien génovéfain, il n'a pas fréquenté le petit séminaire, mais une simple « école presbytérale » ; il a déserté en octobre 1809 pour ne pas partir faire la guerre en Espagne et s'est réfugié quatorze mois dans les monts de la Madeleine ; il maîtrise mal le latin : il sera exclu en décembre 1813 du grand séminaire Saint-Irénée de Lyon comme *debilissimus* et subira son examen de théologie en français. Il est ordonné prêtre à l'âge de vingt-neuf ans, en pleine déroute, à Grenoble, le 13 août 1815 ; et aussitôt placé en « formation continue » auprès de M. Balley, comme vicaire à Écully, aux portes de Lyon.

Ce jeune prêtre mal noté hérite en 1818 d'une paroisse infime, toute rurale : Ars-en-Dombes, de l'autre côté de la Saône, au-dessus de Trévoux, compte environ deux cent cinquante habitants ; elle est restée huit ans sans prêtre et le clocher de son église a été abattu en l'an II. M. Vianney y demeurera jusqu'à sa mort, quarante et une années durant. « Je désire une paroisse petite, que je pourrai mieux gouverner, et où je pourrai mieux me sanctifier », confie le jeune curé. Il conçoit son ministère comme une œuvre de conversion collective, vécue sous le signe de l'unanimité retrouvée, dans la crainte du Jugement. La conversion du village apparaît d'abord à travers un témoignage personnel, dont se fera encore l'écho en 1862 un fermier du village : « Lorsque M. Vianney fit son entrée dans la paroisse, il nous parut d'abord plein de bonté, de gaieté et d'affabilité ; mais jamais nous ne l'aurions cru si profondément vertueux. Nous remarquâmes qu'il allait souvent à l'église et qu'il y restait longtemps. Le bruit ne tarda pas à se répandre qu'il menait une vie très austère. Il n'avait point de servante, n'allait point dîner au château comme son prédécesseur, n'allait pas visiter ses confrères et ne les recevait pas chez lui. Ce qui nous frappait aussi beaucoup, c'est qu'on s'aperçut tout d'abord qu'il ne gardait rien ; nous étions ravis d'une conduite aussi peu commune et nous nous disions dès

lors : notre curé n'est pas comme les autres. » Une rumeur se répand : le curé se nourrit de pommes de terre avariées ; il multiplie les jeûnes et les macérations ; un vacarme étrange se fait parfois entendre au presbytère : c'est le diable, le « grappin ». Cette perception toute locale d'une « sainteté » s'accompagne d'une pastorale cohérente, destinée à provoquer le « retour » des habitants à la pratique religieuse. Elle passe d'abord par les jeunes filles, organisées en confrérie ; puis par la lutte contre le cabaret et le bal, quitte à heurter de front les jeunes du village ; enfin par les pères de famille, appelés à rétablir leur autorité sur leurs enfants et leurs domestiques. Elle passe aussi par la restauration matérielle de l'église (le curé y engloutit son maigre héritage), par la solennité du culte et par l'observation des pratiques chrétiennes : à Ars, on ne travaille pas le dimanche ; et, en 1855, seuls sept à huit habitants ne font pas leurs Pâques. Le 6 août 1823, le curé emmène en bateau puis à pied son « peuple » en procession au sanctuaire marial de Lyon, Notre-Dame de Fourvière, « précédé de trois belles bannières, chantant des cantiques, des hymnes, récitant le chapelet ». La conversion collective d'Ars semble achevée.

Un fait nouveau pourtant vient menacer cette unanimité retrouvée : la naissance d'un pèlerinage. Par la tension qu'établit le pèlerinage – pratique individuelle, pénitentielle, parfois « panique » – avec la paroisse – pratique collective, quotidienne, usuelle –, le curé d'Ars entre résolument, à son plus grand désarroi (par deux fois, en 1843 puis en 1853, il tentera de fuir le village pour aller « pleurer sa pauvre vie » et « se préparer à la mort »), dans la modernité du XIX^e siècle. Loin de pouvoir trouver la paix du cœur dans un « îlot de chrétienté », il doit affronter le vent du large, l'individuation des conduites religieuses, la déchristianisation des campagnes et des villes, les conséquences religieuses de l'industrialisation et de l'urbanisation, la quête éperdue du pardon, de la guérison et du salut, sans compter la jalousie de ses « confrères ». La naissance de la réputation locale du curé d'Ars date des missions de la Restauration, lorsqu'à la fin des années 1820 il est invité à prêcher dans les communes environnantes, jusqu'à Trévoux et Villefranche : déjà, il voit son confessionnal assailli de pénitents. La « rumeur d'Ars » s'étend. Quand la révolution libérale de juillet 1830 interdit les missions, c'est à Ars même que viennent ceux qui veulent voir, entendre, toucher le « saint curé » qui se mue en un

« missionnaire immobile ». Dans les années 1850, ce sont soixante mille à quatre-vingt mille pèlerins qui se pressent chaque année à Ars, à pied, à cheval, en diligence ou depuis les gares proches. La vie du prêtre en est bouleversée : « prisonnier des âmes », il confesse sans cesse, huit à douze heures par jour, selon les saisons, et prêche le catéchisme devant des foules attentives à l'école de la Providence. Sa réputation grandit ; les voyageurs, les lettres affluent au village qui se dote d'hôtels, de commerces, de voituriers. À travers le sacrement de pénitence, on va à lui comme à un voyant qui révèle le passé, le présent et l'avenir ; comme à un thaumaturge qui guérit les âmes, mais aussi les corps, à l'instar de sa « petite sainte », Philomène, dont il répand le culte et jusqu'au prénom ; comme à un « saint vivant » dont on multiplie l'image (« mon carnaval », disait-il) et auquel on arrache au passage les cheveux. Lorsqu'il s'éteint, le 4 août 1859, à l'âge de soixante-treize ans, entouré de son évêque et d'un clergé nombreux, habitants et pèlerins se disputent son corps : Jean-Marie Vianney a pris place dans l'histoire du catholicisme français comme « curé universel ».

PHILIPPE BOUTRY

Le renouvellement de la théologie et du culte marials

Au lendemain du concile de Trente (1545-1563), la Vierge des temps modernes devient la madone du catholicisme reconquérant face aux avancées de la Réforme qui suspecte d'idolâtrie la dévotion à Marie. La Contre-Réforme catholique donne au culte marial une visibilité d'autant plus grande qu'elle est réactive.

Au XVII^e siècle, les églises de la Vierge des Victoires et de la Vierge de Lorette aux lauriers victorieux s'implantent dans toute l'Europe catholique, où les monarchies convoquent à leur tour la figure victorieuse de Marie pour construire ou consolider leur pouvoir. L'*Immaculata* légitime, par exemple, les tentatives de restauration monarchique des États ibériques. Le « vœu de Louis XIII » (10 février 1637) place la France sous la protection mariale. Le visage de la Vierge sert également les desseins des missionnaires qui cherchent à évangéliser le Nouveau Monde, vaste terrain par définition « vierge » de christianisme.

C'est également auprès des images mariales que le clergé des missions intérieures – Pierre de Bérulle († 1629), Jean Eudes († 1680), Louis-Marie Grignon de Montfort († 1716) – trouve les moyens de l'évangélisation en profondeur des campagnes européennes au XVIII^e siècle. Vœu à Marie, imitation de ses vertus, saint esclavage marial, récitation du rosaire constituent alors les pratiques dévotionnelles les plus répandues. C'est dans le contexte d'un essor des pèlerinages aux sanctuaires mariaux que la Révolution de 1789 conduit la Mère de Dieu en exil et fait trôner la déesse Raison à Notre-Dame de Paris.

Au lendemain de la Révolution française, la Vierge retrouve une visibilité sous la forme d'une statue vêtue de blanc et de bleu, dans un XIX^e siècle traversé par les syncrétismes religieux. Vers 1830, les illustrateurs des catéchismes de la rue Saint-Sulpice à Paris donnent encore à Marie le visage de la femme-fleur des romantiques. Les images pieuses sentent la rose et la violette. Les associations des « enfants de Marie », fondées en 1845, processionnent à leur tour vêtues de blanc et de bleu. Leurs mères se retrouvent sous les traits de la mère de cette sainte Famille exemplaire que le nouveau catholicisme social cherche à diffuser. Notre-Dame de Grâce, de Charité, de Pitié ou du Bon Secours soutient la majorité silencieuse des masses laborieuses et travailleuses sur fond de montée des socialismes. Durant les années 1830-1840 revivent de nombreux pèlerinages marials, comme par exemple au Puy. Le rétablissement des fêtes patronales, la redécouverte de statues miraculeuses solennellement portées sur les autels accompagnent le nouvel essor du culte marial.

En 1858, les apparitions de la Vierge à Lourdes précipitent les foules en prière sur le lieu des visions de la bergère Bernadette Soubirous. La croyance aux apparitions mariales, qui grandit, est instrumentalisée dans les grands débats du siècle : Église contre État, catholicité contre laïcité, miracle contre science, etc. L'authentification des apparitions par l'Église (La Salette, 19 septembre 1851 ; Lourdes, 18 janvier 1862, etc.) s'inscrit dans une stratégie. Comme au Moyen Âge, l'aval donné aux apparitions accompagne l'évolution du dogme. C'est le cas de la croyance en l'Immaculée Conception qui, de doctrine approuvée, devient dogme révélé en 1854, quatre ans avant que la Vierge de Lourdes ne déclare : « Je suis l'Immaculée Conception. »

Dès 1835, la frappe à des milliers d'exemplaires de la médaille miraculeuse et de son inscription révélée à une fille de la Charité, Catherine Labouré († 1876) – « Ô Marie, conçue sans péché, priez pour nous qui avons recours à vous » – a préparé le terrain de la reconnaissance dogmatique. L'introduction des termes d'« immaculée conception » dans les litanies de Lorette, les pétitions du peuple chrétien, la consultation des cardinaux puis de l'ensemble de l'épiscopat catholique précipitent le mouvement. La définition solennelle de l'Immaculée Conception de Marie est proclamée par le pape Pie IX, le 8 décembre 1854 (bulle *Ineffabilis*

Deus). Elle déclare « doctrine révélée de Dieu » l'exemption de Marie du péché originel dès le premier instant de son existence. Cette définition devient une pierre d'achoppement supplémentaire avec les Églises d'Orient et celles de la Réforme. Protestants et orthodoxes déniaient en effet à Marie l'exemption, qui ne trouve pas d'appui dans l'Écriture et qui reste tributaire de l'interprétation du péché originel par la tradition occidentale, différente de celle de l'Orient. La proclamation du nouveau dogme marial s'inscrit également dans un contexte d'affirmation du pouvoir papal. Elle précède la proclamation du dogme de l'infailibilité pontificale par le concile Vatican I (1870), autre point de désaccord entre les Églises chrétiennes.

Après cette date, face aux doctrines libérales et anticléricales, la figure apocalyptique de la femme qui combat le dragon devient le symbole de la lutte de l'Église catholique et romaine contre les périls révolutionnaires du présent. Par ailleurs, la Vierge prend les allures de la Femme forte de l'Ancien Testament. Elle domine de ses cinq, dix ou vingt mètres de hauteur les rochers et les clochers de France, écrasant de sa stature imposante un serpent qui porte le nom de tous les universalismes du moment, qu'ils soient laïcs ou républicains.

Au lendemain de la Première Guerre mondiale (1914-1918) et de la révolution russe de 1917, les miracles et les apparitions continuent d'être instrumentalisés. Ainsi, les relectures apocalyptiques des apparitions de Fatima (1917) alimentent la propagande anticomuniste durant l'entre-deux-guerres. La Dame du Ciel entre également dans le discours d'un catholicisme radical et intransigeant où priment autorité et antimodernisme. C'est cette Vierge qui domine toute la première moitié du XX^e siècle. Dans le même temps s'esquissent de nouvelles tentatives de construction de la figure mariale, entre tradition et modernité. Son visage de « Reine de la paix », titulature ajoutée aux litanies de Lorette par Benoît XV (1914-1922), participe aux efforts de la reconstruction morale, religieuse et pacifique de l'après-guerre. Son cœur percé d'épines répond immédiatement aux attentes de la dévotion des femmes particulièrement éprouvées par la Grande Guerre. Son image universelle accompagne par ailleurs les programmes d'évangélisation massive des colonies d'Afrique, d'Asie ou d'Inde.

Entre Vatican I (1870) et Vatican II (1962-1965), la dévotion mariale est également relancée par l'inscription de nouvelles fêtes au calendrier

romain. En 1944, celle du Cœur immaculé de Marie (22 août) est imposée par Pie XII à tout le rite romain, dix ans avant celle de Marie Reine (31 mai). Le culte de Marie s'honore également d'un nouveau dogme. S'appuyant sur le privilège d'infailibilité, le pape Pie XII proclame, en 1950, l'Assomption de la Vierge « élevée en corps et en âme à la gloire céleste » (Constitution apostolique *Munificentissimus Deus*, 1^{er} novembre 1950). La réflexion sur l'origine et la fin terrestre de Marie, qui avait préoccupé les esprits depuis l'époque patristique, se trouve désormais close. La théologie mariale du milieu du XX^e siècle se voit donc placée devant un choix : pousser plus loin l'approfondissement de ces définitions ou, au contraire, penser un autre visage de la Vierge.

Le concile Vatican II (1962-1965) ouvre le débat. La Constitution *Lumen gentium* insiste sur le recentrage christologique de la dévotion et sur la nécessité d'une redéfinition de la place de Marie dans l'histoire du salut et de l'Église. Une série d'encycliques et de documents – de *Marialis cultus* de Paul VI (1974) à *Redemptoris mater* de Jean-Paul II (1987) – viennent compléter et préciser les orientations de Vatican II. La pastorale à tonalité mariale lancée par ces papes à l'échelle planétaire dynamise à nouveau une dévotion plutôt en perte de vitesse depuis les années 1950 (que l'on songe à l'« année mariale 1986-1987 »). Le culte voué à Marie continue, en définitive, de chercher sa voie.

SYLVIE BARNAY

Thérèse de l'Enfant-Jésus (1872-1897)

Thérèse Martin, en religion Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte Face, est plus communément appelée Thérèse de Lisieux. Les papes n'ont pas été en reste pour la qualifier : la « plus grande sainte des temps modernes » (Pie X), la « fleur de mon pontificat » (Pie XI). Et ils ont employé les moyens nécessaires pour faire reconnaître sa sainteté. Morte en 1897, elle est canonisée en 1925. Deux ans plus tard, elle est proclamée patronne des missions. Un seul faux pas : Pie XI n'apprécie pas l'idée du père Desbucquois (1932) de la proclamer, elle une femme, docteur de l'Église. Pie XII en fait en 1944 une patronne pour la France en guerre. En 1947, ses reliques entament un premier tour de France. Un demi-siècle plus tard, en 1997, à l'occasion des Journées mondiales de la jeunesse, Thérèse est placée parmi les docteurs de l'Église, troisième femme à jouir de cet honneur, mais seule « docteur » des derniers temps. Et, depuis quelques années, ses reliques font un triomphal tour du monde. La hiérarchie n'a toutefois pas créé Thérèse ; elle s'est contentée de canaliser l'émergence de cette nouvelle figure de sainteté dont la doctrine (la « petite voie ») était accessible à travers des textes réécrits et mis en forme (*Histoire d'une âme*, 1898) et dont les abondants miracles rassemblés par le Carmel (*Pluies de roses*) montraient la puissance d'intervention auprès de Dieu.

Les raisons d'un tel succès ? D'abord, la figure de Thérèse témoigne de la richesse spirituelle du Carmel français. Jamais les carmélites n'ont été aussi nombreuses, avec plus de 140 couvents ; jamais elles n'ont autant rayonné à l'extérieur, de la Palestine à l'Indochine. Dans le même temps,

elles ont abandonné, non sans difficulté, la tradition asséchée de l'école française de spiritualité pour accorder plus d'importance à la grande mystique espagnole : Thérèse, lectrice de Jean de la Croix, est un témoin privilégié de ce « retour aux sources ». Thérèse et, dans son sillage immédiat, Élisabeth de la Trinité, ou l'arbre carmélitain jugé à ses fruits.

Autre contexte, plus conjoncturel, le renversement qui s'opère en France à partir des années 1880 : essoufflement des congrégations actives et regain d'intérêt pour la voie contemplative, mouvement de conversion dans les milieux littéraires et intellectuels, renouvellement enfin des écrits spirituels. Thérèse, elle aussi convertie, dira-t-elle dans son autobiographie, s'inscrit parfaitement dans cette conjoncture. *L'Histoire d'une âme* inaugure un nouveau type d'ouvrage de spiritualité, plus moderne dans son écriture, plus christocentré. Le succès de Thérèse coïncide enfin avec la crise moderniste : Rome favorise, contre une intelligence suspecte et condamnée, la révélation de l'intime, la voie du cœur, le recours à la communion fréquente, voire quotidienne. La jeune carmélite est aussi à ce rendez-vous.

Thérèse existe cependant d'abord par elle-même. Singulière, mais non seule : on a souligné le poids d'un lourd contexte familial qui, jusqu'à sa mort, la marquera, la fragilisera. Les images sont en tout cas connues : Thérèse en famille, à Alençon, avec sa mère ; Thérèse aux Buissonnets avec son père et ses sœurs ; Thérèse au Carmel, avec ses trois sœurs et sa cousine. Il faudrait ajouter la gloire de Thérèse grâce à ses aînées, mère Agnès (sa sœur Pauline) avant tout. Thérèse est la dernière de neuf enfants, dont cinq filles qui vivront. Sa mère s'épuise dans les maternités et dans la direction d'une grosse entreprise de dentelle d'Alençon : elle meurt d'un cancer du sein alors que la cadette des Martin a quatre ans. Perte irrémédiable. La famille passe sous la protection de l'oncle Guérin, pharmacien à Lisieux, parce que le père Martin, homme âgé, aimable et pieux, ne saurait élever seul ses cinq filles. Lisieux est un havre de paix pour Thérèse jusqu'à ce que Pauline, sa « petite mère », la deuxième de la fratrie, choisisse d'entrer au Carmel : rupture insupportable pour cette enfant de dix ans, qui se traduit par une maladie étrange, guérie après une neuvaine à Notre-Dame des Victoires. Quatre ans plus tard, Marie, l'aînée, rejoint Pauline au Carmel.

À quatorze ans, à la Noël 1886, Thérèse connaît une soudaine sortie de l'enfance, une brusque maturation spirituelle, rupture à propos de laquelle elle parlera de conversion. Jésus, elle en a la certitude à l'été 1887, la veut au Carmel pour la Noël suivante. Elle mobilise son père pour faire le siège de l'évêque et, devant la prudence de ce dernier, elle profite de l'audience qu'elle a avec les pèlerins du diocèse de Bayeux à Rome pour s'ouvrir à Léon XIII. Sans succès. Les autorités diocésaines céderont pourtant : elle entre à quinze ans au Carmel de Lisieux où elle entraînera, six ans plus tard, Céline, sa sœur la plus proche, où elle fera venir encore sa cousine, la scrupuleuse Marie, l'une des deux filles de l'oncle Guérin.

Au Carmel, le noviciat est difficile. Elle se confie, à raison d'une lettre par mois, à un lointain directeur spirituel, le père Pichon, qui écrit peu mais la soutient dans l'épreuve qui l'accable. En effet, son père, souffrant, est enfermé dans l'asile d'aliénés de Caen, et beaucoup chuchotent, y compris au couvent, que sa raison n'a pas survécu au départ de sa fille préférée. Elle-même quête la paix dans la dévotion à la Sainte Face de Jésus. Puis, en raison de sa jeunesse, sa prise de voile, sa profession sont retardées. Au terme des trois ans canoniques de noviciat, elle qui, de toute manière, ne peut avoir voix au chapitre décide de rester avec les novices dont elle sera l'accompagnatrice privilégiée. Elle reçoit aussi les confidences de la vieille fondatrice de Lisieux, qui l'apaise. Elle découvre surtout Jean de la Croix à dix-sept ans : sa lecture l'épanouit et la fait entrer dans le temps béni des fiançailles avec le bien-aimé du Cantique, avec Jésus aimé, aimant.

Après cette longue formation, deux tournants décisifs marquent sa courte vie. D'abord ce coup de pouce du destin, ce clin d'œil du Ciel : en 1894 – elle a vingt et un ans –, sa sœur Pauline – mère Agnès – est élue prieure. Thérèse devient écrivain pour la communauté : elle trousse d'alertes récréations pieuses, petites pièces jouées pour les fêtes du Carmel par elle et ses novices ; elle écrit aussi des poésies pour stimuler ses novices et pour conforter la piété de sœurs qui lui en font la demande. Survient 1895, l'année bénie. Son père est mort l'année précédente, sa sœur Céline arrive au Carmel avec ses provisions de textes de l'Ancien Testament sur lesquelles elle se jette comme une affamée. Mère Agnès, qui a aimé en janvier sa *Jeanne d'Arc*, jouée pour sa fête, lui commande, pour l'année suivante, ses souvenirs d'Alençon, période qu'elle n'a pas connue, étant au couvent du Mans. Thérèse se sent autorisée, à vingt-deux ans, à écrire son

autobiographie (manuscrit A). Au milieu même de sa rédaction, en juin 1895, survient une révélation décisive, celle de la miséricorde divine, à laquelle elle se voue. L'écriture de son autobiographie en est bouleversée : la lumière de cette révélation éclaire d'un jour nouveau les mois décisifs vécus à Lisieux avant son entrée au Carmel ; elle couche alors sur le papier avec allégresse et vivacité les passages les plus connus, la conversion de Noël, les mois de grâce avant le Carmel, le pèlerinage à Rome, la découverte de la force de la prière quand Dieu, à sa demande, convertit son « premier enfant », touché sur l'échafaud par la grâce.

Le second événement, dramatique, est la révélation de sa mort précoce. Au matin du vendredi saint 1896, elle découvre quelques taches de sang à la tête de son lit, signature indéniable d'une tuberculose qui l'emportera à moins de vingt-cinq ans. Maintenant, la vie de Thérèse se compte en mois. Elle entre, dans le même temps, dans une nuit de la foi : lui est définitivement caché le « beau Ciel » où elle vivait jusqu'alors de plain-pied avec les saints et avec les siens déjà morts. Mais ce drame est tu aux sœurs. Paradoxalement, Thérèse accède à des responsabilités : elle est devenue maîtresse des novices, sans le titre ; elle est mise au contact d'un jeune prêtre en partance pour la Chine, en qui elle découvre ce frère donné par Dieu de toute éternité pour être, à sa place, le prêtre qu'elle ne pouvait être.

Elle produit alors, dans une paisible frénésie d'écriture, les œuvres de sa maturité. D'abord son poème de septembre (le manuscrit B), seul texte mystique, où elle affronte ses désirs insatiables. Puis, durant plusieurs mois, ses superbes lettres à ses deux frères : l'un est parti pour la Chine, l'autre se prépare pour l'Afrique ; l'un est son frère, son égal ; l'autre est son *petit* frère, l'enfant de son agonie. En juin 1897, elle se confie à sa « mère bien-aimée », sa prieure Marie Gonzague, dont elle est aussi la confidente : sous forme de lettres quotidiennes (manuscrit C), elle lui découvre sa vie depuis deux ans, ses « tentations contre la foi », elle lui parle de charité, de la manière de partager le quotidien d'une famille d'élection dont on n'a pas choisi les membres. Cruauté et tendresse.

Elle fait ses adieux à ceux des siens qui ne sont pas au Carmel par lettre à la mi-juillet. Elle dit et écrit qu'elle n'a aucune appétence pour la jouissance du Ciel, mais qu'elle « reviendra » pour être avec les siens jusqu'à la fin du monde. Elle meurt le 30 septembre 1897. Pauline

arrangera ses mystérieuses paroles, trouvera les formules qu'il faut pour mettre la « petite voix » d'enfance spirituelle à la portée des « petites âmes ». La « petite Thérèse » était née, à l'aube d'un siècle de fer.

CLAUDE LANGLOIS

Pie X, l'enfance spirituelle et la communion privée

À en croire son entourage, le pape Pie X pleura de joie lors de la publication, le 8 août 1910, du décret *Quam singulari*, qui instituait officiellement la communion privée. Il y voyait la reconnaissance de l'amour singulier de Jésus à l'égard des petits enfants, tel que le rapportent les Évangiles de Marc et de Matthieu.

À vrai dire, Rome n'innovait guère en la matière. Le concile de Latran IV avait, jadis (1215), prévu la confession et la communion des enfants à partir de l'âge de discrétion ; c'est-à-dire dès six ou sept ans, lorsqu'il leur était possible de prendre conscience de la malice de leurs actes et de distinguer le pain eucharistique du pain ordinaire. Au XVI^e siècle, les Pères du concile de Trente avaient entériné les dispositions antérieures. Ces décisions furent précisées par la suite, notamment lors du concile romain tenu sous le pontificat de Benoît XIII : cet âge de discrétion correspondait à l'acquisition de l'usage de la raison, du sens de la liberté, donc de la responsabilité ; sans oublier la nécessité, pour l'enfant, de posséder une connaissance élémentaire des choses de la foi.

Au cours du XIX^e siècle, nombre de témoins attestent la pratique de la confession des petits ; cela, malgré une réelle inquiétude au sein du clergé. Ses membres se sentaient, en effet, partagés entre la crainte d'en apprendre trop aux enfants, à l'intérieur du confessionnal et celle de permettre au mal de s'enraciner s'ils négligeaient de les interroger. La réticence était beaucoup plus forte en ce qui concerne la communion. Les prêtres redoutaient de voir les enfants manifester trop peu de respect à l'égard de

l'eucharistie. L'influence latente du jansénisme et, plus largement, d'un rigorisme ambiant freinait la communion fréquente, *a fortiori* celle des petits enfants. Les jeunes gens ne pouvaient s'approcher de la sainte table qu'à l'âge de douze ou treize ans, lors d'une première communion qui était l'aboutissement de l'enseignement du catéchisme depuis le début du XVII^e siècle. Cette première communion, célébrée à l'issue d'une préparation ascétique et morale effectuée sous la conduite du curé, constituait, tout à la fois, une cérémonie et une fête paroissiale.

Les attitudes évoluent lentement au cours du XIX^e siècle. Alors monte un désir nouveau d'eucharistie, dont témoigne la fondation d'une série d'œuvres, telle l'Adoration perpétuelle, ainsi que la tenue de congrès eucharistiques nationaux et internationaux. Sous le pontificat de Léon XIII, ici et là, des différends opposent un bas clergé désireux d'admettre les enfants à la communion avant l'âge de douze ans aux évêques réticents à l'égard de cette pratique. Le pape, consulté en 1888 à l'occasion d'un tel désaccord survenu dans le diocèse d'Annecy, donne raison à ceux qui souhaitent admettre les enfants à la sainte table. Quelques années plus tard, M^{gr} Sarto, le futur Pie X, alors évêque de Mantoue puis patriarche de Venise, se montre fervent partisan de la communion des petits. Il a rédigé à leur intention un catéchisme en un langage imagé et facile.

Devenu pape, Pie X, par un décret daté du 20 décembre 1905, invite à la communion fréquente, c'est-à-dire quotidienne et non plus hebdomadaire. Ainsi triomphe la conception d'une communion « présenteielle », d'un pain quotidien qui entretient une présence permanente dans le for intérieur des fidèles, aux dépens d'une conception ascétique, qui conduisait à singulariser l'eucharistie comme une récompense. Le décret *Quam singulari* s'inscrit dans cette logique. Il reprend les décisions des conciles de Latran IV et de Trente. Il y ajoute l'accent mis sur la responsabilité des parents, notamment du père, en matière d'éducation religieuse et morale des petits. Dès lors, le curé n'est plus le seul concerné.

Reste à interpréter le mouvement qui a conduit au décret. Pour cela, il nous faut retracer l'histoire de l'attention théologique portée à l'enfance de Jésus, dans la mesure où cela éclaire notre objet. Au cours du Moyen Âge, le cycle de l'enfance du Christ est souvent figuré. Il constitue, avec celui de la Passion, le thème privilégié des dialogues, des jeux liturgiques. L'intérêt

ainsi manifesté pour ce qui concerne l'Enfant-Dieu s'accorde alors à la dévotion de saint Bernard pour l'enfance du Christ, puis à celle du mouvement franciscain à l'égard de la crèche. L'invitation des fidèles à une enfance spirituelle, inscrite dans le message évangélique, se retrouve dans les *Exercices* d'Ignace de Loyola. Au XVII^e siècle, nous l'avons vu, le cardinal de Bérulle comme Marguerite du Saint-Sacrement, qui célèbrent à la fois les abaissements et les attraites des premières années de Jésus, encouragent l'acquisition d'un esprit d'enfance. Ce que conforte, à la même époque, la ferveur à l'égard de l'Enfant-Jésus de Prague.

Bien que cette forme de spiritualité semble s'être affaiblie par la suite, ce culte de l'enfance du Christ demeure très vivant au XIX^e siècle, favorisé par l'ascension de celui de la sainte Famille. Le message de Thérèse Martin, presque contemporain de l'œuvre de Pie X, témoigne du climat spirituel dans lequel a germé le décret *Quam singulari*.

Il est une série de processus englobants qui contribuent, tout autant, à expliquer la décision de 1910. L'historien Philippe Ariès et d'autres après lui ont souligné, naguère, l'ascension progressive du sentiment de l'enfance en Occident. De grands textes littéraires, ceux de Rousseau et de Stendhal par exemple, témoignent de ce mouvement. Celui-ci s'accorde, en outre, à l'essor de la sphère privée et à la densification des sentiments qui s'opère en son sein ; processus complexe, préparé, à partir du concile de Trente, par le dessin nouveau d'une spiritualité conjugale, puis accéléré par le succès du thème de l'âme sensible et du modèle nouveau du mariage amoureux. Dans le domaine de la piété, cela se traduit par l'existence d'un culte familial, fait de prières récitées en commun, parfois à l'intérieur de petits oratoires domestiques. Au cours du XIX^e siècle se diffuse une imagerie religieuse qui impose une sensibilité séraphique. Le couple insistant de l'enfant et de son ange gardien, le modèle proposé par la personne de Louis de Gonzague, la figure du Tobie de la Bible, dont on fait alors un enfant, illustrent ce climat.

Il est aussi des motifs d'ordre pastoral à l'instauration de la communion privée : l'Église, qui perd son influence sur les hommes, compte sur les femmes, sur les mères éducatrices, pour enrayer la déchristianisation, notamment dans le cadre de la famille bourgeoise. Tout cela explique l'insistance de Léon XIII, puis de Pie X, sur la nécessité de faire de la

communion des petits un acte privé, centré sur l'intimité du foyer familial, dispensateur d'une éducation morale et religieuse.

En 1910, des prescriptions très sévères ont été adressées par Rome, afin de faire connaître rapidement le décret *Quam singulari*. Malgré une résistance manifeste au sein de la masse des fidèles et du clergé, le texte a été assez vite appliqué, notamment dans les pensionnats. C'est pourquoi la première moitié du XX^e siècle constitue l'apogée de la communion privée. Le 3 juin 1951, le pape Pie XII souligne ce succès lors de la béatification de Pie X. Selon lui, c'est à ce dernier qu'il était « revenu de donner Jésus aux enfants et les enfants à Jésus ». La communion privée avait favorisé l'éclosion des vocations sacerdotales et préparé l'expansion de l'apostolat laïc.

On ne peut nier que, depuis le milieu du XX^e siècle, la pratique de la communion privée se soit affaïssée ; processus, à première vue, paradoxal si l'on songe à l'importance que l'Occident accorde désormais à l'enfant roi. Certes, il est difficile, à propos de ce relatif déclin, de distinguer ce qui relève du processus global de déchristianisation de ce qui résulte d'une modification de l'attitude des catholiques pratiquants. La communion privée continue, en effet, d'être célébrée dans les milieux les plus fervents.

Cela dit, elle a sans doute pâti de l'incontestable recul de la confession auriculaire, en général. En matière d'éducation religieuse des petits, l'accent est souvent mis sur un progressif éveil à la foi plutôt que sur l'inculcation de la crainte du péché et sur la nécessité de la contrition. N'y avait-il pas, en effet, quelque discorde entre la volonté de susciter un sentiment de culpabilité, voire de responsabilité, dès l'âge de six ou sept ans, et dans la société globale, le report de la malice des actes bien au-delà de cet âge ?

On peut aussi penser que le retrait du culte familial, fût-ce au sein des milieux pratiquants, ainsi que celui de la dévotion à l'Enfant-Jésus ont joué contre le maintien d'une pratique massive de la communion privée.

Quoi qu'il en soit, du temps de sa plus grande extension, celle-ci créait un moment d'intense émotion chez les petits et leurs parents. Elle favorisait une prise de conscience précoce de la responsabilité. Elle permettait de resserrer les liens affectifs entre les membres de la famille restreinte. Son déclin, même relatif, sanctionne celui des techniques mentales qui se

réfèrent à l'examen de soi, à la méditation, à la contemplation. La brève histoire de la communion privée, insérée dans celle, beaucoup plus large, de l'enfance spirituelle, constitue un indicateur de l'évolution de la piété au sein de l'Église catholique.

ALAIN CORBIN

Deux siècles de querelles autour de l'art sacré

Art sacré ? art religieux ? art chrétien ? Ce n'est sûrement pas le lieu pour entamer un tel débat. Vu de loin, on retient surtout le vif contraste entre un XIX^e siècle « Saint-Sulpice » et un XX^e siècle réveillé par la revue *L'Art sacré*. En fait, des querelles presque incessantes sur le sujet traversent ces deux siècles : celles qui opposent partisans et adversaires du gothique, autour des *Annales archéologiques* de Didron (vers 1850), n'ont rien à envier aux polémiques des années 1950. On peut dire que toute l'époque ne cesse de s'interroger sur l'orientation et les problèmes de l'art religieux.

Au sortir du séisme révolutionnaire, beaucoup ne rêvent que de « restauration » ; peu désirent innover. De toute manière, les ressources sont faibles et les commandes, rares. Les arts mineurs reviennent aux formes de l'Ancien Régime ; l'architecture reste fidèle au style « néo-classique » : plan basilical, façade à fronton et colonnade, voûte en plein cintre et chevet en cul-de-four. Ce n'est que durant les années 1840 que la demande s'accroît par suite d'un puissant réveil catholique, tandis que le romantisme, en dépit de très vives oppositions, introduit une prédilection durable pour le style gothique. Ses défenseurs le disent plus économique, mais surtout idéalisent l'art du XIII^e siècle comme le seul véritablement chrétien. Les églises gothiques se multiplient en tous lieux, telle la basilique Sainte-Clotilde à Paris ; leur descendance sera innombrable. Sans parler des chantiers de restauration auxquels reste attaché le nom de Viollet-le-Duc. Les objets religieux prolongeront longtemps le succès précoce mais éphémère du style « troubadour » dans le mobilier et les arts décoratifs.

Durant la seconde moitié du XIX^e siècle, une réelle vitalité du catholicisme, conjuguée avec l'enrichissement général, maintient à un haut niveau la demande d'édifices et d'objets religieux. L'industrialisation de la production marque inégalement de son empreinte les divers secteurs ; du moins permet-elle de faire face aux besoins. À partir de 1850 environ se constitue autour de l'église Saint-Sulpice à Paris (donnant son nom à un « style ») une concentration commerciale qui fournit aussi la province et l'étranger, même si elle y rencontre de sérieuses concurrences (d'un « style » fort voisin). Elle se maintiendra jusqu'aux années du concile Vatican II.

Certains secteurs de l'art religieux sont peu touchés par l'industrialisation et par l'esthétique « Saint-Sulpice ». Ainsi, l'architecture s'en tient, jusque sur ses chantiers les plus prestigieux (Lourdes, Montmartre), à un timide éclectisme : néo-roman, néo-byzantin, néo-Renaissance. Seule la basilique de Fourvière, à Lyon, ose innover. Même l'emploi du fer ne révolutionne pas les formes. La peinture murale s'aligne, sauf exceptions, sur l'académisme ambiant. Les arts liturgiques – ornements et vases sacrés – restent surtout marqués par le goût médiéval.

On donne le nom de « Saint-Sulpice » à un ton de piété mièvre et facile, où convergent les héritages dégradés du maniérisme italien et du classicisme français (et des éléments rococo), avec les caractères d'une production industrialisée. Ses domaines de prédilection sont les éléments du décor des églises – vitraux, tableaux, meubles et surtout statues (c'est alors le règne du plâtre colorié) –, ainsi que les multiples « articles de piété » à usage privé, sans oublier l'imagerie religieuse. Le phénomène est largement international, et peut-être indéracinable ; mais il a évolué au cours du XX^e siècle.

Contre cette dégradation de l'art religieux (ou du moins ce que l'on juge tel), les protestations se multiplient et s'intensifient après 1890. On cite toujours Huysmans ; il n'est ni le premier ni le seul à élever la voix. Une autre donnée importante est la mutation accélérée, en ce changement de siècle, des arts « profanes ». Pour nous en tenir à la peinture, et à un survol sommaire, on est passé, en trente ans de Courbet à Picasso. Il était impossible que les arts religieux ne réagissent pas à ce changement de contexte.

De nombreuses tentatives ont lieu pour leur rendre (croit-on) une plus grande authenticité. Notons par exemple les efforts poursuivis par les moines de Beuron (Allemagne) et par les « confréries d'artistes » lancées à l'initiative des peintres Maurice Denis et Georges Desvallières. Le secteur qui change le plus vite est alors l'architecture, transformée par l'avènement du béton. L'emploi du « ciment armé » à Saint-Jean-l'Évangéliste de Montmartre ne modifie pas vraiment l'allure générale ; il faut attendre pour cela Notre-Dame du Raincy des frères Perret (1922). La même mutation triomphe plus nettement encore dans les pays germaniques.

Un nouveau tournant survient au cours des années 1925-1935. C'est d'abord, en 1925, l'exposition des Arts décoratifs ; ce nouveau style contribue à tourner les arts religieux mineurs vers un « néo-Saint-Sulpice » : davantage d'expressionnisme, davantage de schématisation. En 1931, le lancement dans le diocèse de Paris des « chantiers du cardinal » – une centaine d'églises nouvelles en quelques années – relance l'activité (après la reconstruction des années 1920), mais n'a qu'un effet artistique limité : il a fallu procéder avec économie, sauf en ce qui concerne quelques opérations de prestige (par exemple l'église du Saint-Esprit : néo-byzantin, béton et art déco).

Surtout, en 1935, est fondée la revue *L'Art sacré*, laquelle va tenir une place capitale, pendant plus de trente ans, dans la rénovation des arts religieux. Elle est dirigée, de 1937 à 1954, par les pères dominicains Couturier et Régamey ; mensuelle avant la guerre, bimestrielle ensuite, jusqu'à sa disparition en 1969. Elle se montre très critique envers l'art du XIX^e siècle, et soutient ardemment quelques grandes entreprises : la décoration de l'église d'Assy (Haute-Savoie), qui inclut le Christ contesté de Germaine Richier ; la chapelle de Vence (Alpes-Maritimes) conçue par Henri Matisse, aînée d'une grande famille de « chapelles d'artistes » ; la chapelle de Ronchamp (Haute-Saône), le couvent dominicain de L'Arbresle (Rhône) construits par Le Corbusier ; et bien d'autres.

De violentes polémiques éclatent, qui culminent en 1950-1952. Elles ont le mérite de poser quelques vraies questions. Et d'abord : qu'est-ce que l'art sacré ? Ou bien : l'art non figuratif est-il capable d'exprimer le sacré ? Et encore : un artiste personnellement incroyant peut-il faire une œuvre authentiquement religieuse ? Questions qui n'ont peut-être pas trouvé leur

entière réponse ; mais le débat s'est peu à peu dépassionné et un vent nouveau a soufflé.

Une autre tempête se préparait : le concile Vatican II et la crise postconciliaire. Celle-ci s'accompagne d'un effondrement des vocations et de la pratique religieuse, d'où un considérable amenuisement de la demande pour les divers arts religieux. En matière d'architecture, s'y ajoute, pendant les années 1970-1980, le désir d'une « invisibilité » des édifices religieux, qui réduit les programmes ; la massive cathédrale d'Évry marque bien la fin de cette tendance. Les arts mineurs sont eux aussi concernés. La réforme liturgique a conduit à « nettoyer » les églises, parfois avec excès, et à adopter un décor plus sobre. Mais pas d'inquiétude : le « Saint-Sulpice » se porte bien !

Pourquoi cette longue crise de l'art sacré contemporain ? On pense évidemment à l'évolution du sentiment religieux. Il faut aller plus loin : cette crise ne fait que refléter le redoutable divorce entre le catholicisme et la civilisation issue de la pensée des Lumières. Mais le « religieux » n'explique peut-être pas tout : l'architecture profane, elle aussi, a sombré dans le pastiche, et le « kitsch » a affecté toutes sortes d'objets. La question reste ouverte...

CLAUDE SAVART

II

*La doctrine chrétienne
face au monde moderne*

Un catholicisme intransigeant Le « moment Pie IX » (1846-1878)

Au cœur du XIX^e siècle, le pontificat du pape Pie IX Mastai-Ferretti (1846-1878) apparaît, par excellence, dans l'histoire du catholicisme comme le moment *intransigeant*. Le terme s'est imposé parmi les historiens, d'abord en Italie puis en France, pour qualifier le courant qu'on nommait jadis *ultramontain*, c'est-à-dire italien ou romain. L'intransigeance touche au plus profond du dispositif intellectuel, mental et affectif des catholiques du XIX^e siècle. Essentiellement, elle se définit par le refus de toute *transaction*, c'est-à-dire de tout recul, de toute concession, de tout accommodement, de tout compromis, de toute compromission qui mettrait en péril la conservation et la transmission de la foi, des dogmes et de la discipline catholiques ; l'intransigeance est ainsi, tout à la fois, défensive et offensive, affirmation et condamnation, parfois aussi provocation ou agression.

Historiquement, l'intransigeance se réfère au texte le plus célèbre du pontificat, le *Syllabus des erreurs modernes*, qui fait suite à l'encyclique *Quanta cura* (8 décembre 1864). Dans le contexte dramatique qui conduit, à partir de 1859, à la disparition définitive des États temporels du pape et à l'annexion de Rome comme capitale du royaume d'Italie (1870), Pie IX, qu'on a présenté bien à tort, à l'aube de son long pontificat, comme un pontife « libéral », rompt frontalement et radicalement avec le libéralisme religieux, philosophique, moral, juridique et politique de son temps. Parmi les quatre-vingts propositions condamnées, une phrase surtout, la dernière, a déchaîné les passions : « Le pontife romain peut et doit se réconcilier et

transiger avec le progrès, le libéralisme et la civilisation moderne. » Par cette ultime négation, le pape semble narguer son époque et consacrer un catholicisme du refus. Le *Syllabus* rejette ainsi pêle-mêle des propositions sur Dieu (panthéisme, naturalisme et rationalisme), la religion (« indifférentisme » ou « latitudinarisme » – selon lesquels le salut serait accessible par n'importe quelle religion que chaque homme peut choisir en toute liberté), la « morale naturelle » et le divorce ; il récusé la liberté absolue d'opinion et d'expression, de conscience et de culte, l'idée de séparation de l'Église et l'État, le renversement des gouvernements légitimes, le socialisme et le communisme ; il réaffirme l'indépendance et l'autorité du Saint-Siège à l'égard des Églises nationales, comme siège de l'unité et de l'universalité catholiques, ainsi que les droits de l'Église face à l'État. Parmi cette suite de négations, quelques-unes, toutefois, revêtent une tonalité plus moderne : Pie IX critique ainsi le principe de « non-intervention » (§ 62), fonde l'autorité civile sur le droit (« L'autorité n'est rien d'autre que la somme du nombre des forces matérielles », § 60), refuse surtout comme une idolâtrie le pouvoir illimité de l'État sur les consciences (« L'État, étant l'origine et la source de tous les droits, jouit d'un droit sans limites », § 39).

L'*intransigeance* ne saurait donc se réduire à une pure négativité, même si elle entend ne rien accorder, ne rien céder au temps ni aux valeurs nées de la modernité libérale. Pie IX veut conserver et transmettre intact à ses successeurs le « dépôt de la foi » (*depositum fidei*), objet essentiel des soins et des inquiétudes d'une Église qui se sent assaillie de toutes parts dans sa foi et contestée jusque dans son existence. La plénitude des droits et de l'autorité de l'Église de Rome justifie ainsi la proclamation de dogmes nouveaux, conçus comme un approfondissement et un aboutissement de la tradition vivante de la foi à travers les siècles. Le 8 décembre 1854, la proclamation du dogme de l'Immaculée Conception, selon lequel « la bienheureuse Vierge Marie, dans le premier instant de sa conception, a été, par une grâce et un privilège spécial du Dieu tout-puissant, en vue des mérites de Jésus-Christ, sauveur du genre humain, préservée et exempte de toute tache du péché originel », vient consacrer, au milieu de l'exceptionnelle unanimité des évêques, l'intensité et l'universalité du culte marial dans le monde catholique. Quatre ans plus tard, les apparitions mariales de Lourdes à Bernadette Soubirous (1858) sembleront

miraculeusement confirmer aux yeux des foules la définition pontificale : *Qué soi l'immaculé counceptioû* , « Je suis l'Immaculée Conception ».

De même, le renforcement continu de la centralisation romaine, l'augmentation des visites des évêques à Rome, « au seuil des apôtres » (*ad limina apostolorum*), l'unification du culte autour de la liturgie romaine, la multiplication des congrégations religieuses masculines et féminines placées sous l'autorité immédiate de Rome, l'élan missionnaire catholique ordonné et régulé par la congrégation de la « Propagande » (*de propaganda fide*), l'exaltation de la personne même du pape à travers la presse et l'imagerie catholiques conduisent le premier concile du Vatican, réuni le 8 décembre 1869, à proclamer, le 18 juillet 1870, en dépit de l'opposition de l'épiscopat français et de quelques prélats libéraux, le dogme de l'infaillibilité pontificale : « Le pontife romain, lorsqu'il parle *ex cathedra* , c'est-à-dire lorsque, remplissant sa charge de pasteur et de docteur de tous les chrétiens, il définit, en vertu de sa suprême autorité apostolique, qu'une doctrine en matière de foi ou de morale doit être admise par toute l'Église, jouit, par l'assistance divine à lui promise en la personne de saint Pierre, de cette infaillibilité dont le divin Rédempteur a voulu que soit pourvue son Église, lorsqu'elle définit la doctrine sur la foi ou la morale. » Deux mois plus tard, le 20 septembre 1870, les troupes italiennes entrent dans Rome par la brèche de la Porta Pia et mettent définitivement fin à l'existence pluriséculaire des États du pape : plus que jamais, dans sa théologie comme dans son ecclésiologie, l'Église catholique, telle une forteresse assiégée, paraît se regrouper autour de l'autorité et de la personne du « vicaire du Christ ».

Aussi l'*intransigeance* catholique, dans son quadruple refus de la Réforme protestante et de la philosophie des Lumières, de la Révolution de 1789 et de l'État libéral, constitue-t-elle un mode de résistance aux « temps mauvais » que semble traverser l'Église, une forme de sensibilité à l'histoire, aux menaces du présent et aux promesses de l'avenir. Elle peut être aussi crispation, raidissement, intolérance, injustice parfois, et conçoit son rapport au monde, à la société civile et aux autres religions sur le mode de l'affrontement. En novembre 1848, Pie IX a préféré quitter Rome plutôt que de pactiser avec le mouvement démocratique. En juin 1858, il a confirmé l'ordre de soustraire à ses parents un enfant juif de six ans, Edgardo Mortara, baptisé subrepticement à Bologne par une domestique,

afin qu'il ne perde pas la grâce de son baptême et soit élevé à Rome dans la religion catholique. Au cours de l'été 1860, il a réuni sous les ordres du général Lamoricière une armée pour empêcher l'unification de l'Italie, qui sera écrasée à Castelfidardo, le 18 septembre 1860. En janvier 1861, il a prescrit à tous les fidèles catholiques de s'abstenir de voter dans le cadre des institutions parlementaires du jeune royaume d'Italie du roi Victor-Emmanuel II. Dans les années qui suivent, il a mobilisé par toute l'Europe, particulièrement en France, en Belgique et en Autriche, et jusqu'au Québec, des volontaires, les *zouaves pontificaux*, pour défendre Rome. Au printemps 1867, il a fait appel à son armée ainsi qu'à un corps expéditionnaire français pour écraser à Mentana (3 novembre 1867) la tentative des « chemises rouges » de Garibaldi pour prendre Rome. Après le 20 septembre 1870, il se mure dans son palais du Vatican, tel un « prisonnier », et rejette la loi des Garanties (13 mai 1871) que lui offre une Italie dont il se refuse à reconnaître l'unité retrouvée.

L'intransigeance vient ainsi sanctionner l'effondrement de l'indépendance temporelle du Saint-Siège, dont le cardinal Giacomo Antonelli s'efforce de maintenir contre vents et marées le principe, et isoler dramatiquement la papauté en Europe et dans le monde. Mais elle est intensément vécue par le monde catholique sur le mode du témoignage, c'est-à-dire, étymologiquement, du *martyre* : en 1867, lors de l'Exposition universelle de Paris, l'État pontifical choisira d'être représenté par une... catacombe. Une dimension sacrificielle de la fidélité, jamais étrangère à des horizons eschatologiques ou apocalyptiques, est inséparable du pontificat de Pie IX, qui s'éteint, dans un sentiment de grande solitude, au terme du plus long pontificat de l'histoire, dans son vaste palais désert du Vatican, le 7 février 1878. Le catholicisme intransigeant du XIX^e siècle s'est nourri de ces refus et de ces affirmations, de ce raidissement et de cette espérance.

PHILIPPE BOUTRY

L'encyclique *Rerum novarum* (1891) et la doctrine sociale de l'Église catholique

L'importance ici accordée à l'encyclique *Rerum novarum* de Léon XIII (15 mai 1891) tient à deux raisons. Le document pontifical est la première prise de position du magistère romain sur la « question sociale », pour reprendre le terme du temps. D'autre part, *Rerum novarum* est un texte fondateur, régulièrement évoqué, en particulier lors des anniversaires de sa promulgation, ainsi en 1931, 1971, 1991. Considérons la genèse, le contenu et la portée de l'encyclique.

Pour comprendre la décision romaine, il faut connaître le foisonnement d'initiatives et de réflexions nées de clercs comme M^{gr} von Ketteler, évêque de Mayence, mais aussi, souvent, de laïcs, face aux conséquences de l'industrialisation et face à la montée du socialisme et du mouvement ouvrier. Qu'il suffise d'évoquer la section d'économie sociale de l'Œuvre des congrès en Italie, les chrétiens sociaux en Autriche-Hongrie et en Allemagne, l'Œuvre des cercles catholiques d'ouvriers en France, avec Albert de Mun et René de La Tour du Pin. À partir de 1884, l'Union catholique d'études sociales de Fribourg réunit des catholiques sociaux de divers pays en vue d'une réflexion menée à la lumière de la philosophie de saint Thomas.

Ces hommes peuvent se répartir en plusieurs groupes : les plus radicaux mettent en cause la légitimité du droit de propriété, condamnent le capitalisme et sont tous convaincus de la nécessaire intervention de l'État dans l'économie, au nom du bien commun. En revanche, l'école d'Angers, du nom de l'évêque de cette ville, M^{gr} Freppel, si elle critique la société

individualiste née de la Révolution française, est hostile au rôle de l'État et fait confiance à un libéralisme tempéré fondé sur l'initiative individuelle.

Au congrès international de Liège, en 1890, le conflit entre les deux écoles devient particulièrement vif. Une prise de position du pape Léon XIII, demandée depuis des années, s'impose. Encore cardinal Pecci, celui-ci a esquissé dans ses lettres pastorales sur l'Église et la civilisation des thèmes qui annoncent *Rerum novarum* : condamnation de l'« épouvantable usure » et des « écoles modernes d'économie politique », qui tiennent autant compte de l'homme que d'une machine, valeur du travail, contraste entre « des multitudes sans espoir » et « un petit nombre [...] appliqué à thésauriser ». Comme Pie IX dans le *Syllabus* de 1864, il s'en prend à l'économie libérale fondée sur l'accumulation des richesses. Le futur Léon XIII doit beaucoup aux jésuites de la revue *Civiltà cattolica*. L'un d'eux, Matteo Liberatore, nourri des réflexions thomistes sur le droit naturel, est l'auteur du premier et plus important schéma de la future encyclique.

On sait bien, depuis les études menées à l'occasion de son centenaire, que ses auteurs ont voulu faire de l'encyclique un texte de compromis au-delà des écoles opposées. L'influence de celle de Fribourg et de son corporatisme est moins dominante qu'on ne l'a cru ; le rôle du cardinal anglais Manning et celui du cardinal Gibbons, archevêque de Baltimore, ont été mis en lumière. Dès 1887, le second s'était opposé à la condamnation par Rome de l'ordre des Chevaliers du travail, organisation ouvrière secrète d'Amérique du Nord. Gibbons inspire l'incise de Léon XIII ajoutant aux syndicats mixtes, associant patrons et ouvriers, les syndicats séparés : « mes espérances ont été satisfaites », écrit-il au pape.

Intitulée *Sur la condition des ouvriers*, l'encyclique constate dans ses premiers mots « la soif d'innovations [*rerum novarum*] qui depuis longtemps s'est emparée des sociétés ». Elle décrit « l'affluence de la richesse dans les mains du petit nombre à côté de l'indigence de la multitude ». Le tableau évoque « la situation d'infortune et de misère imméritée » qui frappe « pour la plupart » les hommes des « classes inférieures ». L'abolition des corporations, la laïcisation de l'État, l'« usure vorace » ont contribué à livrer des « travailleurs isolés et sans défense » à des « maîtres inhumains ». Bref, un « petit nombre de riches et d'opulents » impose « un joug presque servile à l'infinité multitude des prolétaires ».

L'encyclique admet l'existence des conflits de classe ; en revanche, sa lecture de la réalité sociale ne tient pas compte de la montée des classes moyennes. La critique vigoureuse du socialisme s'appuie sur deux raisons : la mise en cause du « droit de propriété sanctionné par le droit naturel » et celle de la famille, qui, selon Léon XIII, a priorité sur la société civile.

Le pape affirme la légitimité de l'intervention de l'Église en matière sociale « dans toute la plénitude de Notre droit ». L'Église doit réconcilier les riches et les pauvres « en rappelant aux deux classes leurs devoirs mutuels, et, avant tous les autres, ceux qui dérivent de la justice ». Aux ouvriers d'honorer le contrat de travail et de refuser la violence, aux patrons de ne point « traiter l'ouvrier en esclave », de respecter en lui la « dignité de la personne » (*dignitatem personae*), de « donner à chacun le salaire qui lui convient ». L'État est fondé à intervenir au nom de sa mission, qui est de « protéger la communauté et ses parties ». Son pouvoir de police face aux abus et le souci du bien commun légitiment son intervention, mais non la thèse, chère à certains catholiques sociaux, de la fonction sociale de la propriété. Les limites de l'intervention de l'État sont clairement marquées : ne « rien entreprendre au-delà de ce qui est nécessaire, pour réprimer les abus et écarter les dangers ».

Les exemples cités concernant les horaires et les conditions du travail montrent que Léon XIII ne s'écarte guère du libéralisme tempéré de l'école d'Angers. Le salaire « ne doit pas être insuffisant à faire subsister l'ouvrier sobre et honnête ». Mais le recours à l'intervention de l'État ne saurait être prioritaire, de crainte d'être inopportun : « Vu surtout la variété des circonstances des temps et des lieux, il sera préférable que toute solution soit réservée aux corporations ou syndicats. » Aux yeux de Léon XIII, face au risque de l'étatisme qui conduirait au socialisme, le retour aux « corps intermédiaires » s'impose.

Sur ce point se retrouvent les catholiques de l'école de Liège et ceux de l'école d'Angers. La solution de la question sociale réside dans la rencontre du travail et du capital. Les corporations, dont l'encyclique rappelle la « bienfaisante influence » par le passé, permettront de surmonter les conflits. Elles auront à s'adapter aux « conditions nouvelles ». Léon XIII se réjouit de voir « se former partout des sociétés de ce genre, soit composées des seuls ouvriers, soit mixtes, réunissant à la fois des ouvriers et des patrons ». La première formule, décisive, a été ajoutée dans le dernier projet

par le pape lui-même, à l'instigation du cardinal Gibbons. Aux ouvriers chrétiens de « s'organiser eux-mêmes », formule qui invite à créer des syndicats confessionnels, les associations ouvrières étant d'ordinaire « hostiles au nom chrétien ». Le pape ne reprend pas l'idée de corporation obligatoire élaborée au sein de l'Union de Fribourg.

L'écho considérable de l'encyclique, y compris hors du monde catholique, a parfois été oublié par l'historiographie. Les commentateurs du temps observent que Léon XIII, en allant vers le peuple et la démocratie, rompt avec les forces conservatrices et se tourne vers les masses pour retrouver l'influence perdue. Léon XIII a repris la critique du libéralisme et de l'économie libérale chère aux intransigeants, mais, pour la première fois, Rome consacre une réflexion d'ensemble à la « question sociale ». Celle-ci n'est plus abordée par le seul biais de condamnations morales : des orientations sont affirmées.

Texte de compromis, l'encyclique laisse maintes questions ouvertes, où se lisent les lignes de fracture qui se creuseront entre catholiques sociaux à partir de 1891. Sur le salaire familial, le salaire minimum, l'ampleur de l'intervention de l'État, le syndicalisme, le capitalisme, les controverses sont vives, qui amènent l'autorité romaine à de nouvelles interventions ; celle-ci, dès lors, arbitre, refuse, approfondit. Selon la formule de l'historien belge Roger Aubert, « le premier jalon officiel du catholicisme social est posé », comme est désormais marquée la légitimité d'une doctrine sociale de l'Église catholique, réaffirmée jusqu'à nos jours.

JEAN-MARIE MAYEUR

Le christianisme et les idéologies du XX^e siècle

Le christianisme se défend d'être une idéologie, même s'il lui est arrivé d'en inspirer ou d'en susciter. Mais il ne peut les ignorer et elles ne sauraient le laisser indifférent. Il est en compétition avec elles : il propose une explication de la destinée humaine et il déduit de la lecture de l'Évangile une anthropologie, toutes choses qu'il partage avec les idéologies et qui l'opposent à elles. Aussi ses rapports avec elles sont-ils le plus souvent conflictuels. C'est particulièrement vrai au XX^e siècle, qui a été par excellence le siècle des idéologies, celui où elles ont exercé une fascination, conquis le pouvoir et inspiré des régimes. Le choc était d'autant plus inéluctable que ces systèmes de pensée entendaient régner sans partage sur les esprits : elles ne laissaient aucun espace à la liberté de conscience et aspiraient à se substituer au christianisme. Leurs ambitions ont contraint les Églises à se définir par rapport à elles et à préciser les points sur lesquels il y avait incompatibilité. L'émergence de ces religions séculières a ainsi précipité l'élaboration par le magistère spirituel d'un enseignement sur tous les aspects de la vie en société dont l'ampleur et la cohérence ont pu parfois donner l'impression de constituer une contre-idéologie.

Si la concurrence et la menace des idéologies ont concerné toutes les confessions chrétiennes, elles n'ont pas toutes réagi de même. Certaines se sont senties des affinités avec telle ou telle idéologie ; ainsi les Églises de la Réforme, qui avaient revendiqué le droit au libre examen, avec l'esprit du libéralisme. De surcroît, elles ne se font pas toutes la même idée de la

relation entre la foi personnelle et l'engagement dans la société. De toutes les expressions du christianisme, c'est manifestement la catholique qui a le moins accepté de cohabiter avec des philosophies étrangères, d'autant qu'elle disposait avec l'institution pontificale d'un magistère dont c'est la fonction que de définir des orientations et de dénoncer ce qui est erreur au regard du « dépôt de la foi ».

Au début du XX^e siècle, la plus ancienne des idéologies, le libéralisme, reste encore pour le catholicisme le principal adversaire philosophique. Si les Églises de la Réforme n'ont pas les mêmes raisons de le percevoir comme un ennemi, l'Église de Rome n'a point désarmé. Elle continue de voir en lui la source de toutes les erreurs modernes, la mère de toutes les hérésies. Elle le tient pour responsable et de la déchristianisation et des maux qui affligent la société. Elle lui reproche essentiellement le rationalisme qui oppose la démarche de l'esprit critique à l'enseignement dogmatique, et l'individualisme qui érige en règle la volonté de l'individu. Cette dénonciation du libéralisme restera longtemps encore la référence pour l'appréciation des autres systèmes. Elle explique certaines sympathies pour des idéologues qui exaltaient l'autorité ou assujettissaient l'individu aux exigences collectives, comme elle a été responsable de complaisances prolongées pour des régimes qui se définissaient par opposition au libéralisme.

Cependant, même au sein du catholicisme, il y avait des esprits pour estimer que le combat frontal entre catholicisme et libéralisme ne procédait pas d'une incompatibilité fondamentale, mais était la conséquence d'un malentendu circonstanciel, et qui s'évertuaient à soutenir que la liberté ne pouvait être contraire au christianisme, que la religion n'avait pas à souffrir de la liberté religieuse – à preuve l'exemple des États-Unis, où elle avait favorisé l'essor du catholicisme. L'histoire leur a donné raison avec quelque retard : l'expérience des régimes totalitaires s'inspirant d'idéologies autoritaires a fait prendre conscience au magistère catholique qu'il y avait des adversaires plus redoutables pour l'homme et pour la foi que le libéralisme et lui a permis de découvrir le prix de la liberté de conscience, à laquelle Vatican II a rendu hommage. L'Église de Rome n'a pas pour autant accepté toutes les conséquences du libéralisme ; elle a en particulier marqué ses réserves à l'égard de son application à l'économie : pas question de

laisser jouer librement les mécanismes du marché et se développer les effets des rapports de force. L'enseignement social de l'Église, après avoir préconisé un temps une organisation corporative, s'est prononcé en faveur d'une régulation par le droit.

L'Église catholique n'en a pas pour autant témoigné plus de sympathie envers les diverses formes de l'idéologie socialiste. Son anthropologie fait de la propriété privée, acquise par le travail ou héritée de la famille, un prolongement de la personne, dont elle préserve l'indépendance. Le différend est plus philosophique que politique, en particulier avec le marxisme, dont les postulats sont résolument matérialistes et qui fait profession d'athéisme, au motif que la religion est facteur et fruit de l'aliénation. La politique antireligieuse des régimes communistes, qui traduisait leur référence marxiste, a confirmé les préventions de l'Église catholique. En 1937, le pape Pie XI a condamné le communisme comme « intrinsèquement pervers » et le Saint-Siège a toujours désapprouvé toute tentative de rapprochement entre christianisme et communisme, même si des minorités de prêtres et de militants laïcs ont cru possible de discerner dans le programme communiste des résonances de l'utopie chrétienne (solidarité avec les plus pauvres, exigence de justice, aspiration à vivre la fraternité) et se sont appliqués à dissocier le projet de société qui l'animait d'une philosophie antichrétienne.

Les Églises chrétiennes ont peut-être davantage tardé à reconnaître la perversité des idéologies inspiratrices des régimes dits fascistes, à mettre leurs fidèles en garde contre leur séduction et à en proclamer, comme elles l'avaient fait pour le libéralisme et les écoles socialistes, l'incompatibilité avec la foi chrétienne. C'est que ces idéologies moins fortement constituées n'avaient pas une cohérence comparable aux idéologies plus anciennes et ne relevaient donc pas d'un même jugement doctrinal. Les autorités religieuses ont aussi été tributaires de leurs traditions théologiques, qui préconisaient le respect du pouvoir établi ; elles ont cherché à instaurer avec ces gouvernements des rapports de droit, jusqu'à ce qu'elles se convainquent que leurs interlocuteurs n'avaient pas le respect de la parole donnée. L'expérience du fascisme italien a ouvert les yeux sur le danger de la statolâtrie. Pie XI, en même temps qu'il fulminait la condamnation du communisme, publiait une encyclique qui dénonçait le racisme et le culte de la force inhérents au national-socialisme.

Ces expériences et les réflexions qu'elles ont suscitées expliquent qu'aujourd'hui les expressions autorisées et organisées du christianisme – les Églises et leurs responsables – inclinent à voir dans la démocratie le mode d'organisation de la société le plus satisfaisant : il respecte le droit, auquel l'Église catholique, héritière de Rome, a toujours accordé une grande estime. Elles acceptent sans réserve l'héritage des libertés publiques dont l'expérience des régimes se référant à des idéologies contraires leur a fait découvrir le prix. Depuis le second concile du Vatican, avec les pontificats de Jean XXIII, Paul VI et de Jean-Paul II, combattant pour la liberté religieuse, la fracture historique entre le christianisme et la liberté s'est refermée. L'Église catholique, comme telle ou par l'action des siens, a pris une part, parfois décisive, à la chute des régimes fondés sur des idéologies opposées. Le christianisme, disions-nous en commençant, n'est pas une idéologie : il met même en garde contre elles. S'il reconnaît la nécessité d'une vision d'ensemble pour orienter les choix politiques, instruit par l'expérience du siècle et en tirant les enseignements, il prémunit l'esprit contre la fascination de systèmes de pensée contraires à la liberté de la conscience et à la foi chrétienne.

RENÉ RÉMOND

Le concile Vatican II (1962-1965)

Le second concile du Vatican, vingt et unième concile œcuménique, s'est déroulé dans la basilique Saint-Pierre-de-Rome du 11 octobre 1962 au 8 décembre 1965. Il représente une suite tardive au concile Vatican I, réuni en la même place du 8 décembre 1869 au 20 octobre 1870 et suspendu *sine die* à la suite de la prise de Rome, capitale des États pontificaux, par la jeune monarchie italienne, le 20 septembre 1870. Vatican II, à l'instar du concile précédent, est appelé œcuménique dans la mesure où il rassembla, par convocation expresse de Jean XXIII (1881-1963, pape depuis le 28 octobre 1958), la totalité des archevêques, évêques et supérieurs d'ordres religieux du monde entier, en tant que successeurs des Apôtres disposant de la capacité à discuter les matières d'Église touchant la foi et les mœurs. Ces Pères conciliaires constituèrent une Assemblée délibérante de près de deux mille cinq cents personnes. Les évêchés des pays de l'Est reçurent l'autorisation de se rendre à Rome, sauf le primat de Hongrie et l'archevêque de Zagreb. Il faut ajouter environ deux cents experts à voix consultative et quelques observateurs laïcs, dont deux femmes.

Au lendemain de la Première Guerre mondiale, le Saint-Siège, seul en mesure de convoquer un concile, perçut que l'Église catholique était confrontée à une mutation radicale : elle perdait les moyens d'appeler le monde à la conversion ; le monde lui demandait de s'adapter à lui. Des projets de concile avaient été examinés par Pie XI en décembre 1922 et Pie XII en 1948. La lourdeur de l'entreprise avait dissuadé les prédécesseurs de Jean XXIII. L'initiative de celui-ci, élu pape depuis trois

mois, fut sans relation avec ces tentatives. On souligna même à quel point elle était personnelle pour mieux la présenter comme l'effet de la divine Providence. Jean XXIII n'avait jamais pensé que le concile souhaité serait aussi long et difficile. Il avait imaginé une réunion de quelques mois consécutifs sur moins d'un an, propre à procéder à un *aggiornamento* de l'Église, c'est-à-dire à une mise à jour de son discours et de sa pratique face au monde moderne. Le terme de « réforme » fut écarté pour éviter toute confusion avec les Églises réformées au XVI^e siècle.

La réunion plénière de Vatican II fut précédée d'une phase dite antépréparatoire (18 juin 1959-30 mai 1960), pendant laquelle les futurs Pères conciliaires furent chargés de recueillir autour d'eux, et notamment auprès des laïcs et des mouvements d'action catholique, les souhaits des uns et des autres pour l'élaboration d'un programme conciliaire... On a pu parler au Vatican même de « consultation plébiscitaire ». L'expression de ces vœux (*vota*) porta surtout sur le refus de toute condamnation et la demande d'une ouverture plus pastorale de l'Église, d'une meilleure définition du ministère épiscopal, laissée en suspens lors de Vatican I et grevée par le vote de l'infaillibilité pontificale, et d'une prise en considération de la place des laïcs dans l'Église. Le rapprochement des Églises catholique, protestante et orthodoxe ne fut guère mentionné. Ce matériau très abondant, divers, offrant de l'Église catholique une image très éclatée, fit l'objet d'un classement en grands thèmes par des commissions préconciliaires. Elles fixèrent le programme de Vatican II sur la discussion de soixante-douze schémas. Un règlement conciliaire (6 octobre 1962) établit que les schémas seraient discutés par chapitre et donneraient lieu à des votes partiels par oui (*placet*), non (*non placet*) ou amendement (*placet juxta modum*). Les textes adoptés seraient promulgués par le souverain pontife en séance solennelle.

L'ouverture solennelle de Vatican II, le 11 octobre 1962, fut retransmise en Eurovision. L'événement fut d'autant plus remarqué que le monde traversait une grande période de tensions due à l'affrontement entre les États-Unis et l'URSS à propos de Cuba. Très vite, il apparut que le concile devrait faire face à deux difficultés : la place occupée par la curie romaine dans le déroulement du concile, trop importante dès la mise en œuvre de celui-ci ; le poids de l'opinion publique nourrie par des médias du monde

entier, de plus en plus attentifs et critiques. Jean XXIII dut se résoudre à organiser en sessions annuelles les travaux d'un concile qui s'ouvrit sous le signe d'un conflit avec les bureaux romains, dès le 13 octobre, à propos des modalités d'élection des commissions conciliaires. D'emblée se dégagèrent une majorité conciliaire dite progressiste, c'est-à-dire souhaitant faire de Vatican II une véritable assemblée délibérative, en accord avec le souverain pontife, et une minorité conservatrice et réactionnaire, essentiellement curialiste, considérant le concile comme une entrave à l'autorité du pape et de Rome. La très grande habileté de Jean XXIII et l'immense respect qu'il inspirait sauvèrent le concile, qui se sépara le 8 décembre 1962 dans un climat d'incertitude. Des commissions mixtes siégeant entre les sessions furent créées, notamment dans le domaine de l'œcuménisme.

Jean XXIII mourut le 3 juin 1963. Le concile fut suspendu, comme le prévoyait le droit canon. Le cardinal archevêque de Milan, Giovanni Battista Montini, fut élu rapidement. Il prit le nom de Paul VI, rappelant ainsi celui de l'apôtre convertisseur des païens. Il convoqua le concile pour une deuxième session, le 29 septembre 1963. Le nouveau pape se donna pour mission de faire aboutir le concile sur quelques points fondamentaux d'un programme resserré : la place de la révélation ; la définition de la nature intime de l'Église ; le ministère épiscopal dans sa fonction de subsidiarité au sein de l'Église enseignante ; la liturgie comme expression vivante de la foi ; le rôle des laïcs ; les relations avec les Églises chrétiennes ; celles avec le judaïsme ; la mission de l'Église par rapport aux autres cultures ; les rapports entre l'Église et le monde moderne.

La deuxième session fut la plus difficile de toute l'histoire de Vatican II. La question de la liberté religieuse (la liberté de croire et de ne pas croire) prit une place qui n'était pas attendue et c'est à ce moment qu'apparurent les racines du futur schisme des partisans de M^{gr} Lefebvre. Paul VI faisait preuve à la fois de trop d'autorité et de trop d'hésitations. Une certaine mémoire du conciliarisme – le gouvernement de l'Église par une assemblée conciliaire, sorte de parlementarisme – refaisait surface, relayée par les médias, face à un pape qui n'entendait pas se contenter d'être le premier parmi des égaux. Les voyages effectués par le pape conféraient au Saint-Siège une renommée internationale qui mettait le concile en porte-à-faux.

Le concile trouva un rythme plus tranquille à la troisième session, au cours de laquelle furent votés d'importants textes, en particulier la Constitution dogmatique sur l'Église et celle sur l'œcuménisme. Mais Paul VI annonça que la session suivante serait la dernière. Celle-ci, qui se déroula du 14 septembre au 8 décembre 1965, fut décisive : sept constitutions ou déclarations, sur un ensemble de seize documents conciliaires, furent votées. Le 7 décembre, ce fut le tour de la très attendue Constitution *Gaudium et spes*, alias *L'Église dans le monde de ce temps*, qui fut l'un des textes les plus ambitieux du programme et à propos de laquelle se produisirent de forts affrontements au sein du concile ainsi qu'entre le pape et ce dernier. L'opinion publique avait fondé sur la qualification de « pastoral » attribuée au concile l'espoir du recouvrement d'une plus grande liberté en matière de morale privée. Elle était inspirée par l'individualisme et l'esthétique de la personnalité. Elle constata avec un étonnement auquel l'avaient peu préparée les Pères conciliaires que le concile non seulement ne s'était pas prononcé précisément sur les questions de mœurs, mais que ces sujets – essentiellement la question du mariage et de la régulation des naissances – étaient réservés par Paul VI à sa seule juridiction. Une grave crise s'ouvrit dans l'Église à la suite de la publication par le pape, le 25 juillet 1968, de l'encyclique *Humanae vitae* sur le mariage et le don de la vie. Mais l'œuvre de Vatican II demeure une référence quant à la volonté de l'Église de se faire comprendre par le monde moderne, et inversement.

PHILIPPE LEVILLAIN

Le catholicisme face à la limitation des naissances

La sexualité est un univers dont les théologiens et les confesseurs parlent, mais par ouï-dire, comme des anthropologues en chambre faisant la synthèse des récits de voyageurs. Les clercs évoquent un monde semé d'écueils, dangereux, mortel pour le salut, car, en ce domaine, la « matière est toujours grave ». Le rapport du catholicisme à la sexualité s'est structuré autour de deux institutions : le mariage, seul lieu autorisé de son exercice, et le célibat consacré dont font profession, de droit (religieux) ou de fait (clercs), ceux qui ont la légitimité pour en parler. Le contrôle de la sexualité joue sur deux registres, le naturel et le social. Est naturel l'accouplement potentiellement fécond entre un homme et une femme. Ne le sont donc pas la pratique solitaire (masturbation), le choix des partenaires autres (homosexualité, bestialité) ou des manières indues entre homme et femme (fellation, rapport anal). Est socialement fondé le mariage indissoluble, sacrement pour l'Église : sont donc inacceptables, dans cette seconde perspective, la fornication, l'amour libre, l'adultère, le rapport avec une personne consacrée.

Situons-nous, pour comprendre le changement capital en ce domaine, sous la Restauration, en 1822. L'abbé Bouvier, théologien au séminaire du Mans, consulte la Sacrée Pénitencerie, instance romaine habilitée à donner des avis en matière de confession, pour connaître l'attitude à adopter vis-à-vis de la femme du mari onaniste. En 1827, il publie un manuel à l'usage des séminaristes – qui devient un (relatif) best-seller – sur les problèmes de la sexualité, et il y fait figurer un avis sur « le péché

d'Onan ». Pour comprendre la nouveauté de ce qui se joue alors, il faut prendre en compte quatre éléments. D'abord une tradition, qui remonte à Augustin, de mettre sous le patronage d'Onan (Gn 38,9) la pratique du retrait ou *coïtus interruptus*. En deuxième lieu, une mutation qui s'opère dans la seconde moitié du XVIII^e siècle et qui consiste à se focaliser sur l'onanisme juvénile, qualificatif que l'on donne à la masturbation, jugée mortelle pour la vie même du jeune homme. En troisième lieu, la révolution copernicienne que Malthus opère en désignant le monde à venir comme trop plein d'hommes et en invitant chaque couple à « limiter les naissances » en fonction de ses capacités à élever ses enfants. Enfin, la limitation des naissances, qui a commencé en France dans la seconde moitié du XVIII^e siècle : la Révolution française en a accéléré la propagation, mais en a retardé la constatation. Il faut attendre les années 1820 pour que les confesseurs français découvrent le crime d'Onan.

Les responsables religieux prennent soudain conscience d'une urgence particulière à laquelle il leur faut répondre, car le nouveau mal touche le mariage, au lieu même où l'usage de la sexualité est légitime. Faut-il encore en restreindre l'exercice en s'immisçant dans les secrets du lit conjugal ? Ou, si l'on sévit, faut-il s'aligner sur le rigorisme ambiant selon lequel l'épouse doit préférer la mort à l'acte contraceptif du mari ? Or, dans la société fragilisée par la Révolution, la femme constitue le seul lien que l'Église garde avec la famille car, souvent, les hommes ne se confessent plus ou taisent leur pratique contraceptive. Bouvier, avec l'appui de la Sacrée Pénitencerie, propose une solution de compromis. Dans le rapport onaniste, la femme subit le geste contraceptif de son mari, elle est contrainte et donc non coupable. Bouvier recourt à la tradition casuiste pour avaliser les « bonnes raisons » qu'a l'épouse de participer à l'acte mauvais de son conjoint. Tous les théologiens et les confesseurs se rallient à cette position, qui permet au moins de « sauver la femme » quitte à condamner, le plus souvent par contumace, le mari.

En 1842, Bouvier, maintenant évêque du Mans, plus sûr de lui, mieux au fait de la pratique des familles, confronté, comme l'Église de France, à la reconquête des hommes, propose d'opérer un profond changement de perspective en matière d'appréciation de la limitation des naissances. Le couple, confie-t-il à la Sacrée Pénitencerie, son fidèle interlocuteur romain,

est un agent moral qui distingue le bien du mal (avortement, adultère). Il veut limiter la taille de sa famille pour des raisons qui lui paraissent bonnes, tout en continuant à avoir des relations sexuelles. De ce fait, le moyen qu'il emploie n'est pas une faute à ses yeux. Bouvier accepte de prendre en compte cette perspective et demande la déculpabilisation de la pratique contraceptive. Son interlocuteur romain élude la question de fond, mais accepte ses aménagements pratiques. En s'appuyant sur Alphonse de Liguori, qui vient d'être canonisé, la Sacrée Pénitencerie accepte un principe théorique et fixe une règle pratique. Bouvier explicite l'un et l'autre. On peut, fait-il savoir, considérer que les couples contraceptifs sont de bonne foi en obéissant à leur conscience, même si celle-ci est erronée ; en conséquence, il ne faut pas les interroger en confession. Malgré des avis partagés des clercs sur ce nouveau cours, les confesseurs, en France, au moins jusqu'au début du XX^e siècle, sinon au-delà, s'interdiront majoritairement d'interroger en confession les hommes et femmes mariés.

Mais, au cours des premières années de la décennie 1850, la situation évolue brusquement. Bouvier, en 1849, théorise la bonne foi des couples et, fort des progrès de l'exégèse, met discrètement en cause le rapport entre la condamnation biblique d'Onan et la contraception. Or le contexte romain change : l'ecclésiologie gallicane, qui est celle de Bouvier, est mise à l'Index et la liturgie romaine est brutalement imposée. Le Saint-Office, pour la première fois consulté, condamne en 1851 le crime d'Onan, faisant pièce à la gestion accommodante des pratiques contraceptives qui était alors en vigueur. Dans le même temps, deux « nouveautés » apparaissent : le caoutchouc donne quelque apparence d'efficacité au préservatif ; les récentes découvertes (1842-1845) du cycle féminin révèlent la réalité d'une infécondité périodique. En 1853, la Sacrée Pénitencerie, consultée sur cette nouveauté scientifique, conforte une voie bénigne suivie par elle jusque-là en admettant les rapports inféconds des couples ; le Saint-Office, au contraire, interrogé sur le préservatif, condamne son usage. Le partage est opéré entre les deux méthodes. Dans les faits, elles sont l'une et l'autre inefficaces. Le retrait demeure, et pour longtemps, la pratique contraceptive qui fonctionne.

À partir de 1870, les choses bougent. En France, la contraception devient un problème politique, donc l'objet d'un débat public. La baisse de

la natalité met la patrie en danger, face à son prolifique voisin allemand. Maintenant les camps s'affrontent, néomalthusiens, néopopulationnistes. Des théologiens et des confesseurs deviennent natalistes. Les évêques se rendent compte, dans le même temps, que les familles moins nombreuses ne fournissent plus de prêtres et de religieuses : la limitation des naissances devient un problème vital pour l'Église, qui vit de la « dîme démographique ». Rome se met à suspecter la bonne foi des couples. Vers les années 1880, la Sacrée Pénitencerie s'aligne sur le Saint-Office. Au début du XX^e siècle, la contraception devient une pratique européenne ; les évêchés interviennent dans le débat : la Belgique en 1909, l'Allemagne en 1913, la France en 1919, les Pays-Bas en 1922. En 1916, les avis de la Sacrée Pénitencerie reviennent au rigorisme qui sévissait en France au début du XIX^e siècle.

En 1930, Pie XI, dans son encyclique *Casti connubii*, place la limitation des naissances au cœur des maux qui frappent la famille. C'est la première fois qu'un pape intervient sur le sujet. Son intransigeance en la matière entend se démarquer de l'Église anglicane, qui vient d'adopter à Lambeth une position pastorale compréhensive ; il vise surtout le clergé, sommé d'interroger les couples en confession. Son intégralisme rencontre une volonté de reconquête de la totalité des pratiques humaines, mais les familles qui prennent au sérieux ses exigences avouent leur désarroi en des témoignages poignants, récemment publiés (*Les Enfants du bon Dieu*).

Le salut viendra-t-il de Knaus et d'Ogino, qui sont enfin parvenus, dans les années 1930, à déterminer la période inféconde de la femme ? Pie XII, ouvert à la modernité médicale, le croit et le fait dire. La contraception, plus sûrement, entrera dans une nouvelle ère avec Pincus et la pilule contraceptive. Le concile Vatican II entend avoir son mot à dire. Paul VI l'en dessaisit au profit d'une commission qui se déclare majoritairement favorable à la contraception. Le pape, hésitant, se rallie à l'avis des théologiens de la minorité qui demandent que la ligne de Pie XI soit maintenue. Ce fut donc *Humanae vitae* (1968). Impossible, disait Paul VI, de reconnaître le couple comme un agent moral qui soit juge en dernière instance des moyens à utiliser pour limiter les naissances. Des théologiens dirent leur hostilité à la position romaine, et les évêques français

acceptèrent le partage des tâches : à Rome, la condamnation de principe, à l'épiscopat, la gestion pastorale.

CLAUDE LANGLOIS

III

Le christianisme aux dimensions de la planète

Retour sur l'histoire longue du christianisme oriental à l'époque ottomane (XV^e -XIX^e siècle)

L'organisation des Églises asservies

La caractéristique principale de l'histoire du christianisme oriental, pour toute cette longue période, est la soumission au pouvoir musulman ; elle détermine tous les aspects de la vie des Églises en Orient. Certes, la presque totalité des territoires chrétiens d'Asie est soumise à l'islam depuis le premier siècle des conquêtes arabo-musulmanes (632-717). Mais, durant cette seconde phase, la domination turque musulmane s'étend également sur les Balkans, au sud du Danube et sur les îles de la Méditerranée orientale. Peu de temps après la chute de Constantinople (1453), il ne reste plus aucun pouvoir chrétien en Orient, excepté la lointaine et nordique Russie orthodoxe. Les chrétiens – et les autres « gens du Livre » non musulmans – vivent désormais sous le statut des *dhimmis*, des *protégés*. Un statut connu, certes, depuis le règne des Omeyyades (661-750), mais qui, sous les Ottomans, acquiert une signification beaucoup plus existentielle, puisqu'il n'existe plus de pouvoir politique chrétien auquel les fidèles orientaux pourraient se référer. Par ailleurs, le statut des *dhimmis* constitue la base sur laquelle sont construits d'une part l'organisation des communautés non musulmanes assujetties, d'autre part les rapports entre le

pouvoir politique ottoman et ses sujets non musulmans ainsi que toute la vie économique et sociale de l'Empire.

Tel qu'il a été établi et appliqué, ce statut découle des *privilèges* que Mehmet II avait octroyés au premier patriarche de Constantinople, Gennadios II Scholarios (vers 1400-1472), lors de son investiture (4 février 1454). Conformément à la volonté du Conquérant, l'évêque de sa nouvelle capitale devenait le chef de tous les chrétiens de l'Empire (*roum millet bachi*, chef de la nation des chrétiens, *ethnarque*) ; ces mêmes privilèges sont accordés par la suite aux chefs religieux des autres communautés monothéistes de l'Empire (juive, arménienne, copte, etc.), à l'exception toutefois des chrétiens catholiques (romains), dont les intérêts auprès de la Sublime Porte seront garantis par les *capitulations* et défendus par les ambassades des pays chrétiens occidentaux. Le statut de *dhimmi* laisse certes aux sujets chrétiens du sultan, comme à tous les non-musulmans, une certaine liberté pour organiser leur vie sociale, civile et religieuse, pratiquer leur culte et pourvoir à leur formation intellectuelle et spirituelle. Mais cette liberté est assortie d'un nombre important de restrictions et de contreparties douloureuses : l'impôt de capitation (*djizya*) et celui sur les revenus annuels (*kharadj*) ; les corvées pour des travaux d'utilité publique (*angariai*) ; la « levée [prélèvement] des enfants » ou impôt du sang (*devchirmé*, *pédomazoma*) ; la position d'infériorité par rapport aux musulmans devant les tribunaux musulmans ; l'interdiction de construire des églises nouvelles ou bien de réparer celles qui restent à leur disposition après la confiscation et la transformation en mosquées des lieux du culte les plus en vue ; l'interdiction d'extérioriser la foi par des processions, la sonnerie des cloches, les croix ou autres signes religieux extérieurs ; l'interdiction absolue de toute opinion désobligeante à l'égard de l'islam et de son prophète, de tout prosélytisme et de la conversion d'un musulman à une autre religion ; l'interdiction pour un non-musulman d'épouser une femme musulmane, etc.

Les sujets non musulmans de l'Empire sont ainsi amenés à organiser leur vie sociale, intellectuelle, culturelle et spirituelle en vase clos, au sein de leurs propres communautés. Seul lieu de réunion autorisé, le lieu du culte devient le centre de la vie de la communauté. À sa tête se trouve son chef religieux, qui est son seul représentant auprès de la Sublime Porte, l'unique responsable de la conduite de ses membres auprès du pouvoir politique

ottoman. Dans le cas qui nous intéresse davantage ici, le patriarche de Constantinople, secondé par le Grand Synode et ses divers secrétariats, est chargé de la collecte des impôts pour le compte de sa communauté, du maintien de l'ordre, de l'obéissance et de l'exécution de tout ordre émanant des autorités ottomanes. En contrepartie, le *millet bachi* a la possibilité d'organiser et de faire vivre sa communauté, les chrétiens orthodoxes de l'Empire, selon le droit canon de l'Église orthodoxe et les us et coutumes de la société byzantine ; de pourvoir à la vie culturelle et spirituelle et à la formation intellectuelle des fidèles ; de préserver les chrétiens des islamisations massives et de les protéger contre l'arbitraire des autorités turques ; de défendre l'Orthodoxie et les orthodoxes face à la propagande et au prosélytisme exercés par les missionnaires catholiques romains et, plus tard, protestants. L'Église garde donc son organisation en patriarchats, métropolies, archevêchés, évêchés, paroisses, etc., ainsi que celle des fidèles en communes et en corporations de métiers ; mais l'élection par le saint-synode des patriarches, des métropolitains et des autres hauts dignitaires ecclésiastiques est soumise à la publication d'un *bérat*, décret de nomination émanant du sultan. Or, très vite, le *bérat* devient un instrument terrible aux mains d'une administration ottomane arbitraire, l'enjeu d'enchères coûteuses pour les finances des Églises et pénibles pour leur vie. Pour nous limiter à la seule fonction du patriarche de Constantinople, remarquons qu'au cours de la période 1453-1821 le trône patriarcal a changé cent trente fois environ de titulaire, ce qui donne une moyenne de moins de trois ans pour chaque investiture ; soixante dix-sept patriarches ont occupé le trône œcuménique, ce qui signifie que chacun d'eux en fut chassé au moins une fois. Les patriarches disparus de mort naturelle en exercice sont peu nombreux, la plupart d'entre eux ayant péri en exil ou en prison. Parmi les six patriarches qui connurent une mort violente, les uns furent pendus, les autres étranglés et jetés à la mer.

La concentration extrême de tous les pouvoirs dans la capitale finit par donner aux instances ecclésiastiques de Constantinople une importance qu'elles n'avaient jamais connue à l'époque byzantine. L'instance suprême de l'Église est le Grand Synode, composé de prélats, de clercs, de dignitaires ecclésiastiques et de notables laïcs ; il élit les patriarches et les métropolitains des cinq patriarchats, veille sur l'administration centrale et diocésaine, pourvoit à la création et au bon fonctionnement des écoles, se

prononce sur la rectitude de la foi et des pratiques cultuelles, juge les délits relevant de ses compétences, décrète l'indépendance de telle Église ou l'autocéphalie de telle autre, décide de l'attitude à tenir face à l'Église latine ou aux Églises issues de la Réforme. Il est chargé de la répartition équitable entre les régions et les corps de métiers des impôts dus au sultan ainsi que de leur perception. Quant au patriarche de Constantinople, son œcuménicité n'a jamais été aussi large, aussi importante et aussi déterminante. Ainsi, par exemple, le Grand Synode de Constantinople déclare (1484) non valide l'union des Églises, décidée au concile de Ferrare-Florence (1438-1439) ; il propose l'ouverture d'écoles dans chaque diocèse de l'Empire (1593). De son côté, le patriarche de Constantinople Jérémie II hisse l'Église de Russie au rang de patriarcat (1591), répond aux sollicitations des théologiens protestants de Tübingen en définissant les rapports doctrinaux entre l'Orthodoxie et les Églises issues de la Réforme (1573-1581).

Certains patriarches d'Alexandrie, d'Antioche ou de Jérusalem jouèrent assurément un rôle majeur dans l'Église, mais à titre personnel : par leur culture, leur action et la force de leur personnalité. Il en est de même des conciles panorthodoxes réunis à Jassy (1642) et à Jérusalem (1672) pour condamner l'uniatisme qui sévissait plus particulièrement dans ces régions. Le clergé séculier et les moines sont exempts des lourds impôts qui frappent les autres *rayas* (les sujets non musulmans), jouissent de certains privilèges et sont les seuls autorisés à se déplacer ; mais ils sont tenus de porter, comme signes extérieurs distinctifs et bien visibles, une soutane marron foncé ou noire, une coiffe spéciale, la barbe et la longue chevelure du clergé byzantin.

Les monastères, situés généralement dans des régions montagneuses, à l'écart des centres urbains et des grands axes routiers, servent de refuge ; ils offrent protection et réconfort spirituel à tous les fidèles affligés ou désemparés ; ils deviennent surtout les centres vivants et actifs de la vie cultuelle, spirituelle et intellectuelle de l'Orthodoxie. Les monastères du mont Athos, la Montagne Sainte, sont certes les plus connus ; des couvents importants et très actifs existent cependant dans toutes les régions de l'Empire : dans le monde de culture grecque, mais aussi dans les régions orientales de culture arabe, dans les Balkans de culture slave, au sein des autres communautés chrétiennes, arménienne, nestorienne, copte, maronite,

etc. Leur rôle sera immense et salutaire pour le réconfort des fidèles et la sauvegarde de la foi.

Vie spirituelle et conscience d'appartenance à une « nation orthodoxe »

Pendant toute cette longue époque d'asservissement, les peuples chrétiens connaissent des conditions de vie matérielle, intellectuelle et morale misérables. Les prêtres et, souvent, les églises faisant défaut, et aussi parce qu'ils s'y sentent plus en sécurité, les fidèles prennent l'habitude de fréquenter les chapelles rupestres et les monastères. Toute fête importante est prétexte à des fuites vers les campagnes dépeuplées et les sites escarpés. La célébration des offices s'y fait plus librement et dans une atmosphère de sécurité et de solidarité plus grandes. La vie religieuse revêt dès lors un caractère éminemment liturgique. Les prêtres, peu nombreux, sont généralement frustes et illettrés. L'instruction des moines n'est que rarement supérieure à celle des prêtres séculiers. Mais leur vie retirée et leur attachement à la tradition, voire aux formes les plus extérieures de la pratique religieuse, exercent une forte influence sur les fidèles, dont ils sont les guides incontestés. Aussi la vie religieuse acquiert-elle un caractère monastique prononcé que l'on peut observer continûment durant cette période, et même aujourd'hui.

Le souci principal de toutes les Églises asservies est la protection de leurs fidèles contre l'arbitraire du maître musulman, le réconfort de leur misère matérielle et spirituelle, l'affermissement de leur foi orthodoxe devant les deux grands dangers que sont la conversion à l'islam et l'adhésion à la foi catholique romaine (et, au XIX^e siècle, à la foi protestante également). Les Églises asservies doivent livrer ce double combat à armes inégales : d'un côté, elles ont à faire face à l'attrait qu'exerce sur les *rayas* la puissance et la richesse du maître musulman, ainsi qu'à l'interdiction absolue de polémiquer avec la religion musulmane ; de l'autre, elles ont à se mesurer à la supériorité intellectuelle incontestable des missionnaires latins, dont l'œuvre s'appuie sur une formidable organisation et sur le soutien intéressé des États occidentaux. Les Églises

orientales n'ont à proposer aux fidèles que la beauté de leurs offices liturgiques et leur richesse spirituelle ; elles les invitent également à un attachement inconditionnel à la tradition et à une observance stricte des pratiques religieuses orthodoxes. Une tradition et des pratiques si profondément enracinées dans l'histoire et la culture de chaque peuple qu'elles finissent par faire indissociablement partie de son identité linguistique, culturelle et ethnique.

Par ailleurs, la nature de la vie religieuse et morale se trouve être étroitement liée au niveau de l'instruction et de la vie intellectuelle des *rayas* . Or, pendant le premier siècle (1453-1530), l'éducation est presque inexistante. Aussi la vie religieuse et morale atteint-elle le seuil critique. Mais, au milieu du XVI^e siècle, se dessine un mouvement de renouveau intellectuel et religieux dont les acteurs cherchent déjà à poser les bases et à définir le contenu. Un siècle plus tard, cependant, l'enseignement hautement universitaire dispensé entre 1614 et 1640 par le néo-aristotélicien Théophile Corydalée (vers 1570-1646) permet un progrès considérable de l'instruction et un changement radical de son organisation et de son contenu. Le système éducatif corydaléen connaîtra son plein épanouissement au XVIII^e siècle, dans les Académies princières de Bucarest et de Jassy ; il préparera les esprits à la réception des Lumières européennes.

Celles-ci furent introduites dans le système éducatif orthodoxe grâce à l'enseignement (1742-1765), à l'Académie du mont Athos notamment (1753-1757), et aux ouvrages scientifiques du moine Eugénios Voulgaris (1716-1806). Outre l'ouverture du monde orthodoxe aux sciences et aux idées nouvelles de l'Europe des Lumières, le « siècle des Lumières néo-grecques » (1750-1821) se caractérise aussi par la multiplication des écoles, l'augmentation considérable du nombre des professeurs et des élèves dans tous les territoires orthodoxes asservis, l'élévation significative du niveau des études et une soif avide d'accéder le plus rapidement possible à un savoir jusqu'alors inconnu. C'est dans ce contexte qu'il faut situer également le formidable renouveau spirituel connu généralement sous le nom de *mouvement philocalique* , lequel, parti du mont Athos et du renouveau spirituel grec, a joui au XIX^e siècle d'un épanouissement et d'un rayonnement extraordinaires en milieu slave.

Les intellectuels, en général des ecclésiastiques, font leurs études en Occident (en Italie au début, un peu partout par la suite), dans les universités européennes, où ils ont le loisir de connaître les courants de pensée et les querelles religieuses de l'Europe. C'est aussi en Occident que sont édités les livres (d'abord en grec, puis en arabe, slavon, arménien, copte, etc.) destinés au culte, à l'éducation et à la formation intellectuelle et religieuse en général. Et, si l'édition et la diffusion d'ouvrages contre l'islam s'avèrent une entreprise dangereuse, les traités anti-latins sont particulièrement nombreux. Sont également écrits et publiés d'autres ouvrages, comme les recueils de sermons, de Vies des saints et d'histoires édifiantes, les manuels de catéchisme, les traductions en langues vernaculaires des écrits des docteurs de l'Église ancienne.

La nature de l'organisation de l'Église et les conditions misérables d'existence conduisent petit à petit à la naissance et au développement d'une conscience unitaire de tous les peuples orthodoxes asservis. Cette conscience d'appartenir à la nation orthodoxe, développée surtout par les hauts prélats et l'enseignement secondaire et supérieur, n'exclut certes pas la conscience ethnique qui est cultivée au sein des communautés par le bas clergé et les écoles élémentaires ainsi que par les offices religieux en langue vernaculaire ; car la foi chrétienne est vécue avant tout comme greffée sur l'histoire, la langue et la culture de chaque peuple. À aucun autre moment de l'histoire de tous ces peuples conscience ethnique et conscience religieuse, identité culturelle et authenticité de la foi, n'ont été si étroitement liées, confondues, fusionnées. Mais, par-delà leur conscience ethnique particulière, l'ensemble des *rayas* orthodoxes ont le sentiment de former le peuple élu à qui Dieu fait subir tous ces malheurs afin de les éprouver et de leur témoigner son amour. Or ces épreuves ne sont que passagères. Dieu interviendra à nouveau dans l'histoire pour abrégier les souffrances de ses fidèles serviteurs et pour les récompenser, soit en leur offrant la vie éternelle après la Parousie du Christ, toute proche, soit en les aidant à restaurer un empire orthodoxe oriental plus grand, plus puissant et plus glorieux que par le passé. Cette dernière idée, née avant même la disparition complète de l'Empire byzantin, traverse toute la période de domination ottomane, s'enrichit d'apports multiples, connaît des orientations diverses et génère une littérature eschatologique fort riche ; elle nourrit la résistance des *rayas* à l'occupant, de même qu'elle est nourrie par

les divers mouvements insurrectionnels ainsi que par une propagande habile des puissances chrétiennes, notamment par la politique orientale de la Russie orthodoxe.

Durant la seconde moitié du XVIII^e siècle, les deux guerres russo-turques (1767-1792) et les mouvements insurrectionnels qui les accompagnent ou les suivent galvanisent les esprits et amplifient les aspirations relatives à la libération à l'égard du joug ottoman. Vers la fin de ce siècle et durant les premières décennies du XIX^e, les idées politiques des Lumières afférentes à l'égalité, à l'identité linguistique et culturelle et à l'indépendance nationale font voler en éclats la conscience orthodoxe unitaire et le rêve de la restauration d'un empire orthodoxe oriental. Dès lors, les peuples asservis, les peuples balkaniques notamment, préparent chacun pour soi, secrètement mais activement, sa libération et la création d'un État national indépendant. Ils poursuivent en fait trois objectifs : la création d'un État indépendant, d'une Église nationale indépendante et d'une culture nationale indépendante. Malgré le désarroi du patriarcat et des Phanariotes devant l'émiettement de la conscience orthodoxe unitaire et l'abandon du rêve d'un empire restauré, l'Église de chaque peuple se met au service des luttes menées par celui-ci. L'obtention de l'indépendance exigera des luttes acharnées et des sacrifices énormes. Entre les revendications territoriales ambitieuses de chaque peuple balkanique, les oppositions de la Turquie et les intérêts des grandes puissances, le chemin sera long, tortueux et semé d'embûches. En effet, il aura fallu plus d'un siècle de gestation douloureuse entre le déclenchement de l'insurrection serbe (1804) et la reconnaissance de l'indépendance de l'État albanais (1913). Il en sera de même pour l'indépendance des Églises vis-à-vis du patriarcat œcuménique ; si, entre la proclamation unilatérale de l'autocéphalie de l'Église de Grèce (1833) et la reconnaissance de celle-ci par le patriarcat (1850), un espace de vingt ans aura suffi, le règlement de la question de l'Église bulgare durera un siècle (1860-1961). Mais, pendant que les chrétiens des Balkans luttent pour leur indépendance, sur les territoires du Proche et du Moyen-Orient s'établissent les mandats français et britannique. Les problèmes aussi bien politiques que religieux s'y présentent dès lors d'une manière tout à fait différente.

ASTÉRIOS ARGYRIOU

L'action missionnaire aux XIX^e et XX^e siècles

Les missions extérieures connaissent aux XIX^e et XX^e siècles leur second grand essor, après celui des XVI^e et XVII^e siècles, qui avait permis la christianisation des Amériques et des Philippines et l'implantation de communautés chrétiennes en Asie ou en Afrique équatoriale, créations éphémères au Japon et en Congo-Angola, inscrites dans la durée en Inde ou au Vietnam. Longtemps considérées comme une activité secondaire des Églises, les missions sont aujourd'hui l'objet d'une réévaluation qui met en évidence leur importance décisive, tant pour les pays de départ que pour les pays de destination.

Une mobilisation internationale

En Europe, l'expansion missionnaire confirme la vitalité du christianisme malgré la crise révolutionnaire. Partie de l'Angleterre protestante à la fin du XVIII^e siècle, la mobilisation missionnaire contemporaine gagne au cours du XIX^e siècle tous les grands pays protestants, d'abord ceux d'Europe du Nord, puis les États-Unis. Pour les Églises de la Réforme, jusque-là réticentes à tout prosélytisme parmi les païens, la mission extérieure est donc une expérience nouvelle qui contribue à leur transformation. Dans le cas du catholicisme, il s'agit au contraire d'un réveil qui surprend par sa vigueur. La France joue un rôle central dans

cet engagement catholique. Elle voit fleurir les nouvelles congrégations religieuses qui se destinent à la mission (maristes, pères blancs, missions africaines de Lyon...) et elle donne naissance à de puissantes associations qui soutiennent le mouvement (Œuvre de la propagation de la foi, fondée à Lyon en 1822). En 1900, plus d'un tiers des missionnaires hommes et la majorité des femmes sont français. Mais l'internationalisation des sociétés missionnaires explique la part croissante prise au XX^e siècle par la Belgique, les Pays-Bas, l'Italie, la Suisse ou l'Allemagne.

Les missions catholiques sont placées, à Rome, sous l'autorité de la congrégation (au sens de « ministère du gouvernement pontifical ») pour la Propagation de la foi, en latin *propaganda fide*. Elle délimite les territoires, les attribue à une congrégation religieuse masculine, nomme le chef de mission (préfet ou vicaire apostolique), envoie des instructions qui insistent sur la formation rapide d'un clergé indigène, exige des rapports réguliers, décide de la transformation en diocèse de plein droit. Face à ce modèle centralisé, les missions protestantes sont caractérisées par un foisonnement de sociétés qui se forment au sein des Églises historiques (missions anglicanes, luthériennes, méthodistes...) ou prônent au contraire le dépassement des clivages ecclésiastiques (société missionnaire de Londres, mission de Paris). Elles se donnent pour priorité la formation d'Églises locales autonomes. Mais elles évitent une concurrence sauvage sur le terrain par des accords de gré à gré et contribuent à l'émergence d'une conscience œcuménique intraprotestante qui se traduit dans l'organisation de conférences missionnaires internationales (Édimbourg, 1910).

Des réseaux mondiaux pour des résultats inégaux

Catholiques ou protestantes, les missions ont en commun de fonctionner en réseaux mondiaux qui s'appuient sur les fidèles, collectent les fonds, suscitent les vocations, rationalisent les investissements. Très tôt, les moyens d'information les plus modernes sont utilisés pour soutenir la mission. Ils rendent compte des progrès accomplis et attestent du bon usage des fonds recueillis, tout en sensibilisant les lecteurs aux mondes lointains. La presse missionnaire compte des centaines de périodiques dans le monde

et atteint des tirages considérables, avant que la radio, l'image fixe et le cinéma contribuent à leur tour à faire circuler l'information, à entretenir l'enthousiasme, à obtenir les aides indispensables.

Les résultats obtenus en termes de conversions sont inégaux, dans le temps et dans l'espace. Après une période de latence, qui peut être brève ou durer plusieurs générations, certaines populations adhèrent en masse au christianisme. Celui-ci devient ainsi la religion majoritaire dans l'Afrique subsaharienne équatoriale, orientale et australe. Le Pacifique est l'autre grand espace devenu très majoritairement chrétien. À l'inverse, l'Asie reste largement imperméable à l'évangélisation, à l'exception de la Corée du Sud. Les signes d'intérêt pour le christianisme manifestés par la société indienne, chinoise ou japonaise n'ont pas débouché sur un mouvement important de conversion. Le christianisme reste ultraminoritaire dans les mondes asiatiques en dehors de quelques pays : Philippines (90 %), Timor oriental (95 %), Corée (25 %), Vietnam (9 %), Indonésie (10 %), Singapour (13 %) et Sri Lanka (8 %).

Une interface entre deux mondes

Mais un bilan comptable ne donne qu'une image partielle du rôle joué par les missions contemporaines dans les pays où elles s'installent. Leur influence s'est en effet exercée bien au-delà du cercle de leurs fidèles, notamment dans les régions réticentes à la christianisation. Elles sont, pour beaucoup de populations, l'intermédiaire qui a introduit en leur sein la modernité à travers les écoles ou l'action sanitaire et sociale. Autour des missions se construit un ensemble de services dont l'efficacité est démultipliée par le concours d'autochtones. Le premier cercle, dont le centre est occupé par les missionnaires hommes, compte un nombre important de femmes, religieuses ou laïques, chargées d'aider et de former les femmes autochtones. Il comporte aussi des agents spécialisés (frères de congrégations religieuses chez les catholiques), chargés des tâches matérielles (construction des bâtiments, agriculture, menuiseries, briqueteries...) et de l'enseignement. Au total, ce personnel étranger atteint sans doute vers 1930 une trentaine de milliers de personnes, chez les

catholiques comme chez les protestants. Mais l'efficacité de l'organisation missionnaire vient du recours à un second cercle, celui des « auxiliaires indigènes », beaucoup plus nombreux et souvent seuls capables d'atteindre les populations. Catéchistes, chefs de villages ou de communautés, instituteurs, ils fournissent progressivement les cadres locaux des Églises. Ils permettent l'émergence des Églises autochtones, dont ils font bientôt entendre la voix dans les instances internationales (assemblées œcuméniques protestantes, synodes épiscopaux catholiques).

Mission et expansion occidentale

La vitalité missionnaire du christianisme contemporain a longtemps été alimentée par les Églises d'Europe et d'Amérique du Nord, qui ont fourni les hommes et les moyens de l'expansion. En un sens, le mouvement missionnaire est indissociable de l'expansion occidentale. On a d'ailleurs dénoncé la mission comme une forme particulière de la domination occidentale, à laquelle elle fournissait légitimité morale et bonne conscience. De fait, la mission a souvent été instrumentalisée par les nations colonisatrices et s'est elle-même placée sous la protection des grandes puissances, pour obtenir la liberté religieuse et la sécurité pour ses fidèles ou ses biens. Ces interférences vont, selon les pays et les périodes, du bon voisinage à la collusion affichée et revendiquée. Si cette connivence a largement favorisé l'implantation matérielle, elle a rarement eu les effets qu'on lui a prêtés en termes d'adhésions. En Afrique subsaharienne, le décollage statistique s'opère dans les années 1950 et s'amplifie après les indépendances. Ainsi, le nombre des catholiques passe de dix à vingt millions entre 1950 et 1960, puis à cent six millions en 1995. L'évolution de la seconde moitié du XX^e siècle met plutôt en évidence un processus d'appropriation des Églises missionnaires par les fidèles. Ces derniers y ont trouvé un moyen d'accession à la modernité et un lieu d'affirmation de leur identité, inventant des manières originales de vivre et de penser le christianisme. En ce sens, l'objectif affiché par les missions, qui les distingue fondamentalement du projet colonial, à savoir l'implantation d'Églises locales, a bien été atteint. Il a conduit à une émancipation

progressive vis-à-vis des missionnaires étrangers, à défaut de supprimer la dépendance financière à l'égard des Églises occidentales. Par un véritable retournement de situation, les Églises issues de la mission se trouvent même, au début du XXI^e siècle, capables de fournir des clercs et des pasteurs aux Églises dont elles sont issues.

Crise et mutation de la mission en Occident

Le dynamisme des Églises issues de la mission contraste avec la grave crise que traverse le mouvement missionnaire en Europe dans les années 1970. Celui-ci connaît en effet un effondrement du recrutement et souffre d'une perte de légitimité que nourrit désormais la méfiance à l'égard de toute forme de domination religieuse ou culturelle. La crise n'a cependant pas abouti à la disparition de l'idée missionnaire, mais à sa transformation et à son déplacement. Au sein du christianisme, la mission met désormais l'accent sur la collaboration, l'interdépendance et le respect des destinataires. Le transfert outre-mer des modèles élaborés dans les anciennes chrétientés recule au profit de la prise en compte de toutes les cultures (inculturation) et de l'adaptation (contextualisation). Le christianisme de l'ère post-missionnaire apprend à vivre l'unité en régime de pluralisme à l'échelle du monde. Mais l'idée missionnaire, dans la mesure où elle est porteuse de l'affirmation d'une solidarité universelle entre les hommes, s'est aussi sécularisée et a investi d'autres domaines. Elle a notamment joué un rôle majeur dans la fondation de nombreuses organisations non gouvernementales tournées vers l'action humanitaire et le développement.

CLAUDE PRUDHOMME

Le protestantisme en Amérique du Nord

Si l'Amérique du Nord reste aujourd'hui le plus grand pôle protestant du monde, c'est à son histoire qu'elle le doit. Les colonies américaines ont en effet été originellement peuplées des dissidences religieuses protestantes dont l'Europe ne voulait pas. Le mythe de fondation d'une Amérique comme « nouvel Israël », terre d'espoir accueillant le peuple de Dieu sorti d'Égypte, est indissociable de l'identité protestante américaine, qui a longtemps considéré l'altérité catholique comme menaçante. Cette réalité confessionnelle est cependant moins forte aujourd'hui qu'elle ne l'a jamais été. Environ 60 % de la population totale états-unienne affiche aujourd'hui une étiquette confessionnelle protestante, contre 40 % qui se reconnaissent d'autres appartenances (à commencer par 26 % de catholiques). Au Canada, 29,2 % de la population se définit aujourd'hui comme protestante (recensement de 2001), contre 34,9 % dix ans plus tôt (recensement de 1991).

Le protestantisme nord-américain est confronté de nos jours à un double mouvement : celui de la sécularisation, avec un lent recul des appartenances religieuses (plus net au Canada qu'aux États-Unis), et celui de la pluralisation (élargissement de la diversité confessionnelle aux religions non monothéistes). Il n'en reste pas moins une force religieuse dominante, qui pèse de tout son poids sur la vie sociale, culturelle, voire politique. Cette influence se colore différemment au Canada et aux États-Unis.

C'est aux États-Unis que l'identification entre le protestantisme et l'idée d'un nouveau peuple élu est allée le plus loin. Cela s'explique par le fait

qu'à l'inverse du futur Canada, peuplé principalement d'anglicans et de catholiques (Acadiens), les futurs États-Unis ont dû leur premier peuplement à une forte proportion de puritains, c'est-à-dire de protestants en rupture avec l'Église anglicane de la mère patrie. Pour ces puritains, l'Europe et l'Angleterre ont failli à leur alliance avec Dieu. C'est à eux qu'il incombe de redresser ce qui a été faussé, le Nouveau Monde constituant la *tabula rasa* où reconstruire le projet divin sur des bases bibliques. Cet exceptionnalisme états-unien, fondé dans la culture puritaine des premiers colons, s'articule classiquement à la thématique de la cité sur la colline développée par le gouverneur John Winthrop (1588-1649) dans un sermon prononcé devant les Pères pèlerins (*Pilgrim Fathers*) lors de leur périple océanique vers le Nouveau Monde (1630). Affirmant que « les yeux de tous les peuples » (*the eyes of all people*) sont braqués sur eux, le calviniste Winthrop exhorte ses auditeurs à ne pas décevoir l'appel reçu, sous peine d'être rejetés par Dieu.

Ce thème cher aux premiers puritains de Nouvelle-Angleterre trouve sa source dans la Bible, particulièrement dans l'Évangile selon Matthieu (5,13-16). Dans cet extrait du Sermon sur la montagne, discours célèbre attribué à Jésus-Christ, le texte met l'accent sur le témoignage par l'exemple en comparant le croyant (et la société des disciples) à une cité placée sur une colline. Elle ne saurait être cachée, elle doit être vue pour servir d'exemple au monde encore enténébré. Appliquant à la lettre cette recommandation divine, les puritains protestants qui accompagnaient Winthrop s'empressèrent, une fois établis dans le Massachusetts, de bâtir la fameuse « cité » utopique. À leur suite, les colons de Nouvelle-Angleterre travaillèrent à édifier la nouvelle Israël, terre exemplaire débarrassée des impuretés européennes. Cette centralité du protestantisme dans le projet américain originel ne s'est pas démentie dans les siècles suivants. Les « réveils », c'est-à-dire des mouvements de mobilisation de masse, caractérisés par des conversions individuelles et des créations d'Églises nouvelles, vont périodiquement réactualiser la thématique de l'élection. Afin d'être fidèles au merveilleux dessein divin pour l'Amérique, les citoyens doivent souder leur alliance avec le Tout-Puissant, *Lord Almighty*. Ces réveils se sont structurés en quatre vagues.

La première lame de fond se manifeste durant les années 1730-1740, classiquement considérées comme la période du Grand Réveil (*Great*

Awakening). Porté par un prédicateur et théologien puritain de Nouvelle-Angleterre, Jonathan Edwards (1703-1758), et par un évangéliste méthodiste anglais, George Whitefield (1714-1770), il met à l'honneur la conversion, l'autorité absolue de la Bible aux yeux de l'individu et le congrégationalisme (autonomie d'assemblées locales « réveillées »), dimensions qui vont constituer l'ossature d'un protestantisme qu'on qualifiera bientôt d'évangélique (*Evangelicalism*). Il s'est traduit par le développement d'Églises revivalistes (appelées les *New Lights*), peuplées de croyants prosélytes, qui nourrissent principalement deux mouvances protestantes en pleine croissance : le méthodisme (impulsé par Wesley et Whitefield au sein, puis en dehors de l'anglicanisme) et le baptisme (né au début du XVII^e siècle). Avec le Grand Réveil, c'est le modèle chancelant d'une société hiérarchisée par le haut, cimentée par une Église établie, qui se voit ébranlé d'une manière décisive, préparant les événements qui allaient conduire, dans les années 1770-1780, à l'indépendance des États-Unis. Des thèmes comme le choix personnel, le partage de l'autorité, la liberté contre la hiérarchie, l'initiative populaire contre l'institution centrale, la notion de « vertu » transitèrent du champ religieux vers le champ politique. Tandis qu'au Canada on en reste alors à un protestantisme majoritairement « établi », en lien avec la couronne britannique, le protestantisme évangélique états-unien porté par les réveils poursuit l'option dissidente des puritains. Le protestantisme s'y affirme comme subversif, force d'indépendance et d'émancipation de la tutelle coloniale.

Dès lors, la figure du réveil comme moment de remobilisation chrétienne par la base connaîtra, dans l'histoire états-unienne, de nombreux avatars. Un second Grand Réveil, durant le premier tiers du XIX^e siècle, puis une troisième vague revivaliste, à la fin du XIX^e siècle, secouent le paysage protestant. L'hypothèse d'un quatrième moment revivaliste, amorcé depuis les années 1960 avec l'évangéliste Billy Graham, est actuellement discutée. Une chose est sûre : le protestantisme états-unien a connu, depuis le XVIII^e siècle, un renforcement régulier du protestantisme de type évangélique, fondé sur la conversion, la communauté locale et un biblicisme conservateur. Il s'est accompagné au début du XX^e siècle de deux nouvelles orientations, le fondamentalisme (branche radicale, ultra-orthodoxe et séparatiste du mouvement évangélique) et le pentecôtisme

(courant qui valorise le miracle et le Saint-Esprit). Le protestantisme pluraliste, héritier des Églises établies, qualifié de *mainline*, a, quant à lui, fortement décliné après avoir maintenu un haut niveau d'influence jusqu'aux années 1940. Le National Council of Churches (NCC), qui regroupe les représentants de ce protestantisme *mainline*, est désormais moins influent que la National Association of Evangelicals (NAE), organe qui rassemble les évangéliques, ou que la nouvelle droite chrétienne, soutenue depuis les années 1970 par la plupart des fondamentalistes. Réactivant la mythologie calviniste de l'alliance fondatrice entre Dieu et l'Amérique, ces protestants conservateurs se battent aujourd'hui contre ce qu'ils perçoivent comme un déclin des valeurs chrétiennes dans la société (lutte contre le divorce, l'avortement, pour le rétablissement de la prière à l'école).

À l'inverse de celle du voisin du Sud, l'évolution du Canada est marquée par une sécularisation plus précoce et plus nette. Moins lié à l'identité nationale canadienne qu'il ne l'est aux États-Unis, le protestantisme y a beaucoup décliné depuis les années 1960, avec, en particulier, un effondrement de la pratique religieuse au sein de l'Église unie du Canada, principale Église protestante, à caractère œcuménique (baisse de 8,2 % des effectifs entre 1991 et 2001). Les courants évangéliques, en revanche, connaissent une relative progression, sans pour autant parvenir à infléchir le programme fédéral (légalisation du mariage homosexuel en 2005). Au Canada comme aux États-Unis, c'est dans ses formes conversionnistes, entreprenantes et associatives que le protestantisme semble le mieux résister à la sécularisation, réactualisant le modèle du *self-made-saint* dans une société de consommation où priment l'individu et la performance.

SÉBASTIEN FATH

De l'œcuménisme à l'interreligieux ?

Rares sont les époques, depuis les déchirures des XI^e et XVI^e siècles, qui n'ont pas connu de tentatives visant à remédier à la séparation des confessions chrétiennes. Toutes ont échoué. Et l'éparpillement s'est poursuivi, dans le monde anglo-protestant surtout. Le XX^e siècle marque à cet égard, avec l'apparition du néologisme « œcuménisme », un retournement de tendance décisif du fait d'un triple défi lancé au christianisme par son environnement.

Le défi missionnaire d'abord. La première conférence œcuménique, celle d'Édimbourg, en 1910, qui réunit les principales sociétés anglo-protestantes, entend les délégués de ce qu'on n'appelle pas encore le Tiers Monde déplorer que les missionnaires se préoccupent plus de leurs querelles de chapelles que de l'annonce de l'Évangile. Ainsi naît en 1921 le Conseil international des missions, qui rejoindra le Conseil œcuménique quarante ans plus tard.

Ensuite, le défi d'une guerre dans laquelle s'affrontent, entre 1914 et 1918, souvent au nom de Dieu et avec une brutalité inédite, des chrétiens de toutes confessions prompts à confondre leur foi religieuse avec leur ferveur patriotique. Ce contre-témoignage face à l'incroyance suscite en réaction, à partir de milieux anglo-protestants et orthodoxes, les conférences de Stockholm sur le « christianisme pratique » (1925) et de Lausanne sur « la foi et la constitution de l'Église » (1927). Pie XI condamne vigoureusement cet œcuménisme naissant, sous le nom de « panchristianisme », en 1928.

Le défi des idéologies et des régimes totalitaires enfin, dont le but ultime n'est autre que l'éradication des croyances étrangères à leurs conceptions de l'« homme nouveau ». Thème majeur des conférences d'Oxford et d'Édimbourg en 1937, ce défi entraîne la fusion des deux branches du mouvement en un Conseil œcuménique des Églises dont la Seconde Guerre mondiale retarde de dix ans la création. À l'assemblée d'Amsterdam, en 1948, cent quarante-sept Églises non romaines se fédèrent sur la « base » de la reconnaissance de Jésus-Christ comme Dieu et sauveur, sans pour autant renoncer à leurs convictions propres. Le Mouvement œcuménique, dont le siège s'installe à Genève, est né.

Il pâtit de deux handicaps : d'une part, en pleine guerre froide, l'opposition des Églises orientales de la mouvance moscovite, qui y voient un appendice de l'impérialisme américain ; de l'autre, le refus de Rome d'abandonner sa propre conception de l'unité : retour en son sein des Églises « dissidentes », d'Orient principalement, par le biais de communautés « uniates », solution énergiquement combattue par les principaux intéressés. Au sein des catholicismes allemand, belge, néerlandais ou français, toutefois, prêtres et religieux convertis à la cause de l'unité plaident pour une convergence sans frontières dans la prière et le dialogue théologique. D'abord menacés de sanctions disciplinaires, ils obtiennent peu à peu de Rome une reconnaissance précaire dont témoigne la création, en 1952, de la conférence catholique pour les Questions œcuméniques. Il faut cependant attendre les années 1960, marquées dans les Églises comme ailleurs par un souffle d'optimisme, pour que tombent ces obstacles et pour que l'œcuménisme s'impose comme l'une des dominantes du christianisme contemporain.

En 1961, l'application au domaine religieux de la stratégie de la coexistence pacifique se traduit par l'adhésion des Églises du bloc soviétique au Conseil genevois. Celui-ci atteint alors sa représentativité maximale, sans perdre son caractère fédérateur : ni super-Église, ni matrice de la future Église unie, mais association fraternelle d'Églises qui confessent un Dieu trinitaire. Parallèlement se produit, sous l'impulsion de Jean XXIII, élu pape en 1958, la conversion de l'Église catholique à l'œcuménisme. L'un des deux objectifs du concile dont il a annoncé la convocation en janvier 1959 n'est-il pas le rapprochement des chrétiens séparés ? La création du Secrétariat romain pour l'unité des chrétiens et

l'invitation d'observateurs non catholiques aux différentes sessions de l'assemblée donnent à celle-ci une empreinte œcuménique qui ne se limite pas à l'adoption des deux documents où s'incarne une telle conversion : le décret sur l'œcuménisme (1964) et la déclaration sur la liberté religieuse (1965). La multiplication des gestes symboliques, dont la levée des excommunications entre Rome et Constantinople, en décembre 1965, n'est que le plus spectaculaire, et la multiplication conjointe des dialogues interconfessionnels à tous les niveaux induisent un climat nouveau, assez euphorique au milieu des années 1960. La prière pour l'unité gagne du terrain même là où les tensions étaient naguère les plus vives ; des relations cordiales se développent de la base au sommet, jusqu'au ballon d'essai, vite crevé, d'une possible adhésion de l'Église romaine au Conseil genevois, à la fin des années 1960.

Quarante ans plus tard, le bilan est moins flatteur. Certes, l'attitude œcuménique est restée la règle, alors qu'elle n'était que l'exception auparavant. Certes, les Églises ont travaillé à l'apurement des contentieux du passé les plus douloureux. Certes, les théologiens ont travaillé à l'élimination des points d'achoppement, comme le prouvent l'accord de Balamand entre orthodoxes et catholiques sur la proscription de l'« uniatisme » (1993) et celui d'Augsbourg entre luthériens et catholiques sur la justification par la foi (1999). Mais le regain identitaire qui a gagné l'ensemble de la planète depuis le retour à la dépression économique, au milieu des années 1970, ramène chacune des confessions chrétiennes à sa tentation propre, ce qui freine leur rapprochement : osmose de la foi orthodoxe avec des nationalismes renaissants, qui conteste l'évolution libérale du christianisme occidental en matière de doctrine et de mœurs ; écartèlement de l'anglo-protestantisme entre ce libéralisme et un fondamentalisme biblique qui n'a jamais vu d'un bon œil l'œcuménisme ; exaltation catholique de la papauté à laquelle la personnalité charismatique de Jean-Paul II a donné un nouvel élan. Parfois contesté comme l'hérésie du XX^e siècle par les traditionalismes de tout poil, l'œcuménisme n'en demeure pas moins la ligne directrice aussi bien à Rome qu'à Genève, à Cantorbéry ou à Constantinople, et donc l'une des principales innovations religieuses du XX^e siècle.

L'ampleur inédite du défi musulman et l'expansion des religions asiatiques tendent néanmoins à le restreindre aux dimensions d'une affaire de boutique entre chrétiens, dépassée par les urgences du moment. Il faut le dire clairement : le récent dialogue interreligieux est autre chose qu'une dilatation de l'œcuménisme. Il a d'ailleurs été précédé, avant et surtout après la Shoah, d'un effort d'« amitié judéo-chrétienne » par lequel des chrétiens, catholiques et protestants, ont tenté d'évacuer leur lourd passé antisémite. Là encore, le Conseil œcuménique des Églises et Vatican II ont été déterminants : le passage consacré aux juifs dans la déclaration conciliaire sur les religions non chrétiennes tire un trait sur des siècles de persécution et de mépris. Sans satisfaire pleinement les juifs, Jean-Paul II a beaucoup fait pour élargir et approfondir une telle percée. De la même manière, bien que sur un mode mineur, les amitiés islamo-chrétiennes ont conduit au passage de la même déclaration qui rend témoignage à la foi des musulmans. Ces deux mouvements ne communiquent guère : les relations avec le judaïsme demeurent, dans l'organigramme romain, du ressort de l'œcuménisme, alors que celles avec l'islam dépendaient des religions non chrétiennes, avant d'être récemment rattachées au Conseil pontifical pour la culture. Il faut attendre la rencontre d'Assise, en 1986, pour que prenne forme, à l'initiative de Rome, un dialogue interreligieux, multilatéral par définition. Il présente par rapport à l'œcuménisme une différence de nature : alors que le dialogue entre chrétiens, ou entre juifs et chrétiens issus de la même souche, porte sur la foi qui les unit et les sépare, le dialogue interreligieux ne peut vivre, vu la diversité des croyances impliquées, que de l'aptitude de ses protagonistes à témoigner en commun, face au monde ambiant, sur des questions aussi pressantes que le refus de la guerre, le respect des droits de l'homme, la suppression d'inégalités criantes ou la préservation écologique de la planète. Il repose sur l'élaboration d'une vision commune de l'avenir de l'humanité et non sur la recherche d'une éventuelle unité organique dans la foi.

ÉTIENNE FOUILLOUX

LE CHRISTIANISME AUJOURD'HUI

Catholiques



Orthodoxes



Protestants



■ Forte imprégnation
■ Imprégnation moyenne

■ Faible imprégnation
■ Très faible présence

Glossaire

Catéchèse

D'un verbe grec qui veut dire « enseigner de vive voix » ; instruction, enseignement oral de la foi donné aux candidats au baptême, les **catéchumènes** , par la voix du **catéchiste** , et considéré comme retentissement de la parole de Dieu. À partir du II^e siècle, le catéchuménat s'est organisé – avec des différences selon les Églises – et il peut durer plusieurs années. Il comporte des instructions sur le symbole de foi, le Pater, les sacrements, la vie morale, les devoirs du chrétien ; des catéchèses des Pères de l'Église en témoignent.

Confession auriculaire

Forme de discipline pénitentielle, secrète et renouvelable, instaurée en Occident à partir du XII^e siècle et qui consiste en l'aveu des fautes par le fidèle à l'oreille du prêtre.

Devotio moderna

Courant spirituel fondé sur la méditation personnelle et l'ascèse qui naquit dans les actuels Pays-Bas durant la seconde moitié du XIV^e siècle.

Évhémérisme

Thèse selon laquelle les dieux ne sont que des humains divinisés, soutenue par Évhémère de Messine (340-280 av. J.-C.) et reprise par les apologistes et penseurs chrétiens.

Grand Schisme

Période (1378-1417) durant laquelle l'Église d'Occident a été divisée entre deux obédiences pontificales, l'une à Rome, l'autre en Avignon ; elle prit fin au concile de Constance par la démission des deux papes rivaux et l'élection de Martin V.

Indulgences

Remise d'une peine ou d'une pénitence par l'Église, au nom de Dieu ; elle impose un sacrifice personnel (pas seulement financier) et repose sur les mérites accumulés du Christ et des saints à travers le temps et l'espace dans l'Église. Luther, comme beaucoup d'autres, critique la fausse assurance sur le salut qu'elles peuvent donner.

Simonie

Désigne la vente ou l'achat d'un sacrement ou d'une charge ecclésiastique, en référence à Simon le Magicien, qui voulut acheter aux apôtres le pouvoir de communiquer l'Esprit saint (Ac 8,19).

Uniate

Le terme désigne des Églises de tradition et de rites orientaux qui sont en communion avec Rome.

Indications bibliographiques

Sur chacun des points traités dans cet ouvrage, le lecteur pourra se reporter aux deux sommes suivantes :

- J.-M. Mayeur, Ch. et L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard (dir.), *Histoire du christianisme, des origines à nos jours*, Paris, Desclée, 1990-2001.
- vol. I, L. Pietri (dir.), *Le Nouveau Peuple : des origines à 250* (2000) ;
 - vol. II, Ch. et L. Pietri (dir.), *Naissance d'une chrétienté : 250-430* (1995) ;
 - vol. III, L. Pietri (dir.), *Églises d'Orient et d'Occident* (1991) ;
 - vol. IV, A. Vauchez (dir.), *Évêques, moines et empereurs : 612-1054* (1993) ;
 - vol. V, A. Vauchez (dir.), *Apogée de la papauté et extension de la chrétienté* (1994) ;
 - vol. VI, M. Mollat du Jourdin, A. Vauchez (dir.), *Un temps d'épreuves : 1274-1449* (1990) ;
 - vol. VII, M. Venard (dir.), *De la Réforme à la Réformation : 1450-1530* (1994) ;
 - vol. VIII, M. Venard (dir.), *Le Temps des confessions : 1530-1620/30* (1992) ;
 - vol. IX, M. Venard (dir.), *L'Âge de raison* (1995) ;
 - vol. X, B. Plongeron (dir.), *Défis de la modernité* (1995) ;
 - vol. XI, J. Gadille, J.-M. Mayeur (dir.), *Libéralisme, industrialisation, expansion européenne : 1830-1914* (1995) ;
 - vol. XII, J.-M. Mayeur (dir.), *Guerres et totalitarismes : 1914-1958* (1990) ;

- vol. XIII, J.-M. Mayeur (dir.), *Crises et renouveau : de 1958 à nos jours* (2000) ;
- vol. XIV, F. Laplanche (dir.), *Anamnésies : origines, perspectives, index* (2001).

Les volumes VI et XII sont publiés en coédition avec les éditions Fayard.

The Cambridge History of Christianity , Cambridge, Cambridge University Press, 2005-2006.

- vol. I, M.M. Mitchell, F.M. Young (dir.), *Origins to Constantine* (2006) ;
- vol. V, M. Angold (dir.), *Eastern Christianity* (2006) ;
- vol. VI, R. Po-chia Hsia (dir.), *Reform and Expansion 1500-1660* (2006) ;
- vol. VII, S.J. Brown, T. Tackett (dir.), *Enlightenment, Reawakening and Revolution 1660-1815* (2006) ;
- vol. VIII, S. Gilley, B. Stanley (dir.), *World Christianities c.1815-c.1914* (2005) ;
- vol. IX, H. McLeod (dir.), *World Christianities c.1914-c.2000* (2006).

Citons encore, sur un point plus particulier :

Philippe Levillain (dir.), *Dictionnaire historique de la papauté* , Paris, Fayard, 1994.

Références bibliques

Abréviations utilisées

Ancien Testament

G Genèse
n

Ex Exode

Is Isaïe

Nouveau Testament

Mt Évangile selon saint Matthieu

Mc Évangile selon saint Marc

Lc Évangile selon saint Luc

Jn Évangile selon saint Jean

Ac Actes des Apôtres

Rm Épître aux Romains

1 Co Première épître aux Corinthiens

2 Co Deuxième épître aux Corinthiens

Ep Épître aux Éphésiens

Col Épître aux Colossiens

Tt Épître à Tite

He Épître aux Hébreux

Les auteurs

Alain Corbin

Professeur émérite d'histoire de la France au XIX^e siècle. Université Paris I-Panthéon-Sorbonne, Institut universitaire de France

Nicole Lemaitre

Professeur d'histoire moderne. Université Paris I-Panthéon-Sorbonne

Françoise Thelamon

Professeur émérite d'histoire ancienne. Université de Rouen

Catherine Vincent

Professeur d'histoire médiévale. Université Paris X-Nanterre

Contributeurs

Astérios Argyriou

Professeur émérite de littérature grecque moderne. Université Marc-Bloch-Strasbourg II

Sylvie Barnay

Maître de conférences en histoire du christianisme et histoire des religions.
Université de Metz

Marie - Françoise Baslez

Professeur d'histoire ancienne. Université Paris XII-Val-de-Marne

Guy Bedouelle

Dominicain, professeur d'histoire de l'Église (université de Fribourg, Suisse)

Jean - Louis Biget

Professeur émérite d'histoire médiévale. École normale supérieure de lettres et sciences humaines (Lyon)

Neal Blough

Directeur du centre mennonite de Paris, professeur d'histoire de l'Église (faculté libre de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine)

Philippe Boutry

Professeur d'histoire contemporaine (université Paris I-Panthéon-Sorbonne), directeur d'études (École des hautes études en sciences sociales, centre d'anthropologie religieuse européenne)

Henri Bresc

Professeur d'histoire médiévale. Université Paris X-Nanterre

Isabelle Brian

Maître de conférences en histoire moderne. Université Paris I-Panthéon-Sorbonne

Gilles Cantagrel

Musicologue. Membre correspondant de l'Institut

Marianne Carbonnier-Burkard

Maître de conférences en histoire du christianisme moderne. Faculté de théologie protestante de Paris

Béatrice Caseau

Maître de conférences en histoire byzantine. Université Paris IV-Sorbonne

Philippe Denis

Professeur d'histoire du christianisme. Université du KwaZulu-Natal
(Afrique du Sud)

Bruno Dumézil

Maître de conférences en histoire médiévale. Université Paris X-Nanterre

Yves-Marie Duval

Professeur émérite de langue et littérature latines tardives. Université Paris
X-Nanterre

Sébastien Fath

Chercheur au CNRS, chargé de conférences (École pratique des hautes
études, section des sciences religieuses)

Étienne Fouilloux

Professeur émérite d'histoire contemporaine. Université Louis-Lumière-
Lyon II

Benoît Gain

Professeur de langue et littérature latines. Université Stendhal-Grenoble III

Pierre Gonneau

Professeur d'histoire et civilisation russes (université Paris IV-Sorbonne),
directeur du Centre d'études slaves (CNRS-Paris IV), directeur d'études
(École pratique des hautes études, section des sciences historiques et
philologiques)

Jean Guyon

Directeur de recherches au CNRS (Centre Camille-Jullian, Maison
méditerranéenne des sciences de l'homme, Aix-en-Provence)

Mireille Hadas-Lebel

Professeur d'histoire des religions. Université Paris IV-Sorbonne

Marie-Élisabeth Henneau

Maître de conférences en histoire des religions. Université de Liège

Ruedi Imbach

Professeur de philosophie médiévale. Université Paris IV-Sorbonne

Dominique Iogna-Prat

Directeur de recherches au CNRS

Bruno Judic

Professeur d'histoire médiévale. Université François-Rabelais-Tours

Claude Langlois

Directeur d'études émérite (École pratique des hautes études, section des sciences religieuses)

François Laplanche

Directeur de recherches honoraire au CNRS

Daniel Le Blévec

Professeur d'histoire médiévale. Université Paul-Valéry-Montpellier III

Alain Le Boulluec

Directeur d'études (École pratique des hautes études, section des sciences religieuses)

Jean-Marie Le Gall

Maître de conférences en histoire moderne. Université Paris I-Panthéon-Sorbonne

Philippe Lécivain

Jésuite, professeur d'histoire de l'Église (facultés jésuites de Paris)

Claude Lepelley

Professeur émérite d'histoire ancienne. Université Paris X-Nanterre

Philippe Levillain

Professeur d'histoire contemporaine. Université Paris X-Nanterre, Institut universitaire de France

Pierre Maraval

Professeur émérite d'histoire des religions. Université Paris IV-Sorbonne

Daniel Marguerat

Professeur de Nouveau Testament. Faculté de théologie et de sciences des religions. Université de Lausanne (Suisse)

Olivier Marin

Maître de conférences en histoire médiévale. Université Paris XIII-Nord

Annick Martin

Professeur émérite d'histoire ancienne. Université de Haute-Bretagne-Rennes II

Bernadette Martin-Hisard

Maître de conférences honoraire en histoire médiévale. Université Paris I-Panthéon-Sorbonne

Jean-Pierre Massaut

Professeur émérite d'histoire moderne. Université de Liège

Jean-Marie Mayeur

Professeur émérite d'histoire contemporaine. Université Paris IV-Sorbonne

Simon C. Mimouni

Directeur d'études (École pratique des hautes études, section des sciences religieuses)

Michel Parisse

Professeur émérite d'histoire médiévale. Université Paris I-Panthéon-Sorbonne

Michel-Yves Perrin

Professeur d'histoire romaine. Université de Rouen

Bernard Pouderon

Professeur de grec ancien. Université François-Rabelais-Tours

Claude Prudhomme

Professeur d'histoire contemporaine. Université Lumière-Lyon II

René Rémond

Membre de l'Académie française, professeur émérite d'histoire contemporaine (université Paris X-Nanterre), président de la Fondation nationale des sciences politiques

Jean-Marie Salamito

Professeur d'histoire du christianisme antique. Université Paris IV-Sorbonne

Claude Savart

Professeur émérite d'histoire contemporaine. Université Paris XII-Val-de-Marne

Madeleine Scopello

Chargée de recherches au CNRS. Université Paris IV-Sorbonne

Alain Tallon

Professeur d'histoire moderne. Université Paris IV-Sorbonne

André Vauchez

Professeur émérite d'histoire médiévale (université Paris X-Nanterre),
ancien directeur de l'École française de Rome, membre de l'Institut

Marc Venard

Professeur émérite d'histoire moderne. Université Paris X-Nanterre

Table des cartes

La diffusion du christianisme aux deux premiers siècles

L'organisation ecclésiastique à l'époque de Justinien (527-565)

L'Occident religieux (XI^e - XV^e siècle)

Les confessions en Europe à la fin du XVI^e siècle

L'expansion chrétienne à la fin du XVIII^e siècle

Le christianisme aujourd'hui